

R O O  S

ROMANIAN ORTHODOX OLD TESTAMENT STUDIES

HERMENEUTICĂ BIBLICĂ

VECHIUL TESTAMENT – TRADIȚIE ȘI (POST)MODERNITATE



PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

Referenți științifici:

Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Jinga

Diacon Conf. Univ. Dr. Alexandru Mihăilă

Copertă: Florin Ghețea

Tehnoredactare: Florin Ghețea

Corectură: Cătălin-Emanuel Ștefan

ISBN: 978-606-37-1787-1

© 2023. Coordonatorilor volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul coordonatorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai

Presa Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

Str. Hașdeu nr. 51

400371

Cluj-Napoca, România

Tel./Fax: (+40) – 264 – 597. 401

e-mail: editura@editura.ubbcluj.ro

<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

**Ioan Chirilă
Constantin Pogor**

coordonatori

**Hermeneutică biblică
Vechiul Testament – tradiție și (post)modernitate**

[exigențe academice, cercetare biblică și exegeză liturgico-pastorală]

**Actele conferinței internaționale ROOTS
(Romanian Orthodox Old Testament Studies)
Cluj-Napoca, 6-7 aprilie 2021**

**Presa Universitară Clujeană
2023**

Cuprins

Cuvânt-înainte. Pelerinaj hermeneutic / 5

1. John Behr – Citind de la sfârșit, cu privirea înainte / 9

2. Ioan Chirilă – Hermeneia patristic-filocalică / 33

3. Constantin Pogor – Le « livre de la vie »
à Qumrân et dans les textes bibliques / 45

4. Cătălin Vatamanu – Jeremiah 29:4-14.
A prophetic lesson for modernity? / 65

5. Eusebiu Borca – Semnificațiile duhovnicești
ale recensământului din pustiul Sinai (Nm. 1) / 79

6. Ion Reșceanu – Vechiul Testament în arta universală:
actul hermeneutic între descriptiv și normativ / 97

7. Stelian Pașca-Tușa – Reprezentarea jertfei lui Avraam
în pictura murală de tradiție bizantină / 107

Cuvânt-înainte. Pelerinaj hermeneutic

Am preferat ideea de „pelerinaj hermeneutic” celei enunțate de colegii occidentali care vorbesc despre a fi „pierdut printre erminiile”, deoarece nu am tendința de a idealiza sau dogmatiza niciuna dintre erminiile biblice desfășurate în istorie, ci să reflectez, pe cât îmi este cu putință, la Cel care este hermeneutul și exegetul prin excelență, la Hristos Dumnezeu-Om. Din această perspectivă trimit la ideea de pelerinaj, deoarece Pelerinul nu caută un loc, nu caută o regulă teoretică, ci caută regula întrupată, regula *în-cuvântată*. Sfântul Iustin Popovici de la Celie subliniază în lucrarea sa *Abisurile gândirii și simțirii umane* faptul că înțelepciunea și teologia divină sădită de Dumnezeu în toată zidirea sunt revărsate de Însuși Hristos Domnul, Logosul veșnic. Acestea devin „manifeste numai în lumina Logosului lui Dumnezeu Cel întrupat. Numai atunci când este luminată de strălucirea lui Dumnezeu întrupat poate să priceapă mintea omenească (rațiunea) sensul dumnezeiesc și rațional (*logos-ni*) al zidirii, adică sensul din zidire al Logosului dumnezeiesc, și să se lase convinsă, în felul acesta, de adevărul cuvintelor Apostolului: *toate au fost făcute prin El și pentru El.*”

În cadrul acestui pelerinaj, analitic și sintetic, ne oprim: ■ *la epoca apostolică* și vedem că Apostolii vorbesc ca martori oculari și auriculari și că această participare activă presupune responsabilitatea martirică, a mărturisirii lui Hristos cel înviat; ■ *la apologeti* și înțelegem că trebuie să fim martorii adevărului întrupat și a transcendent-imanenței Sale, de unde rezultă unitatea Scripturii (Iată, o nouă normă! cea a unității ce izvorăște din monoteism, din unitatea ființei – mărturia sau regula evidenței.); ■ *la Sfinții Părinți*, la epoca de aur a Bisericii de unde luăm *ethos*-ul, *pathos*-ul și înțelegerea duhovnicească care ne pot oferi modelul întrupării în sensul de golire a minții, de locuire a ei de către Hristos și implicit de dobândirea minții lui Hristos pentru a putea vedea și exprima cele firești, ale tuturor, în lumina lui Hristos. „Din nefericire – semnala părintele G. Florovsky în *Biserică. Scriptură. Tradiție* – suntem adesea înclinați să evaluăm Cuvântul lui Dumnezeu cu propria noastră măsură, în loc de a ne conduce mintea după măsura lui Hristos.” Evanghelia Cuvântului lui Dumnezeu trebuie propovăduită așa cum ne-a fost încredințată de Însuși Mântuitorul prin intermediul sfinților pentru a fi păstrată prin credință. Cuvântul scripturistic nu poate fi adaptat în chip facil timpurilor în care este propovăduit potrivit minții fiecăruia. Părinții ne învață să ne ferim a schimba Evanghelia lui Iisus Hristos cu o oarecare *evanghelie străină* a cuiva, fapt pentru care, același părinte sublinia

că „Evanghelia însăși poate fi înțeleasă în plinătatea bogăției și profunzimii sale numai în experiența duhovnicească (marcată de credință). Dar ceea ce se descoperă prin credință este adevărul însuși. Evangheliile sunt scrise înlăuntrul Bisericii. În acest sens ele sunt mărturia Bisericii. Ele sunt însemnări ale experienței și credinței Bisericii.” Biserica este, potrivit Părinților, cea care poate să interpreteze prin lucrarea nemijlocită a Duhului Sfânt mesajul scripturistic care este *miezul* textului scripturistic revelat. ■ *la modernitate*, la morfo-sintaxa limbajelor ca reflectare a sinaxei veșniciei; ba chiar și ■ *la postmodernitate* ca la un timp al provocărilor generate de creșterile individuale, sectoriale, care ne revendică pe noi pentru a releva din Scripturi și din dimensiunile duhovnicești epifanice unitatea eshatologică și veșnică a firii, pentru ca toți să se regăsească în acest Sine veșnic din auzirea ecoului definițiilor primordiale în sinea lor.

De aceea, spun că e de trebuință fiecăruia dintre noi să dobândească înțelepciunea minimă care ne cere să introducem în ecuația acțiunii noastre exegetice un timp de gândire/de reflectare/de contemplare, timp în care ne eliberăm de clișee și lăsăm să răsunе în noi ecoul definițiilor primare, care în fapt sunt cuvintele creatoare, cele hristic mărturisitoare și bine-vestitoare și cele părintești, pururi iubitoare și călăuzitoare spre suflarea Duhului cea pururi luminatoare.

Conferința *Hermeneutica între tradiție și post-modernitate*, organizată sub auspiciile revistei noastre ROOTS (*Romanian Orthodox Old Testament Studies*), își propune să ofere prin lucrările ei – integrate în cele două volume ale anului 2021 – aceste perspective de lecturare a Sfintei Scripturi și de pelerinaj hermeneutic spre Adevăr. Studiile cuprinse în acest volum sunt menite: să evidențieze modul în care este orientată interpretarea Sfintei Scripturi în Răsăritul creștin, indicând o paradigmă de lecturare ce ține cont de Părinții Bisericii și de Sfânta Liturghie (*Citind de la sfârșit, cu privirea înainte*); să indice maniera în care putem realiza o exegeză aplicată în care să înțelegem, să asumăm și să întrupăm Cuvântul asemeni Părinților pustiei și Părinților filocalici (*Hermeneia patristic-filocalică*); să realizeze o conexiune a mai multor surse de referință în istoria creștinătății, conexiune care poate fi obiectul descrierii și înțelegerii corecte a sintagmei „Cartea Vieții” (*Le « livre de la vie » à Qumrân et dans les textes bibliques*); să repoziționeze în înțelegerea lumii moderne un eveniment istoric de o importanță covârșitoare pentru restructurarea identității poporului ales; să transpună exilul babilonian într-o metodă pedagogică modernă prin care să se facă deschiderea unei serii de metamorfozări a evenimentelor din istoria lui Israel ca indici sau ca metode de orientare a popoarelor din zilele noastre (*Jeremiah 29:4-14. A prophetic lesson for modernity?*); să ne ofere posibilitatea de identificare a perspectivelor spirituale care așează într-o nouă lumină evenimentele scripturistice care din punct de vedere istoric s-au împlinit (*Semnificațiile duhovnicești ale recensământului din pustiul Sinai – Nm. I*); să

transpună textul scripturistic în indicii rapoartelor moderne, umane, plastice, vizuale; să indice maniera în care se aplică hermeneutica vizualului din arta universală în sfera înțelegerii creștine (*Vechiul Testament în Arta Universală: actul hermeneutic între descriptiv și normativ*); și să îmbine teologia unei jertfe, a unui act istoric-religios de o însemnătate remarcabilă, cu teologia artei bizantine pentru a accede într-un univers al simbolisticii și al interpretării mistice (*Reprezentarea jertfei lui Avraam în pictura murală de tradiție bizantină*).

Prin urmare, studiile cuprinse în acest volum ne aduc în față adevărul: Hristos este criteriul hermeneutic suprem, reazăm și temelie a oricărei exegeze. O exegeză care face abstracție de acest criteriu poate fi o minunată cercetare filologică, istorică, filozofică sau de alt fel, dar nu teologică. Noi promovăm dimensiunea teologică ca încercare constantă de a aduce omul în ipostaza omului total/integral (*Theo-antropică*) și în cea a cunoașterii totale.

Ioan Chirilă

Pr. prof.univ.dr.

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

ioan.chirila@ubbcluj.ro

1. Citind de la sfârșit, cu privirea înainte *

John Behr

Rev. Regius Professor of Humanity
University of Aberdeen (UK)
john.behr@abdn.ac.uk

Abstract

A consideration of the way in which the Scriptures are used in Orthodox Liturgy, the history of how the proclamation of the gospel, ‘in accordance with the Scriptures (OT)’, led to the writings of the Apostle and then the composition of the gospels, and the hermeneutics implied in this, leads to the conclusion that something like a perspectival or paradigm shift is required in our mental framework when reading Scripture, from that implied and imposed by the notion of the ‘Bible’ divided into the Old Testament and the New covering separate temporal periods, both in the past, leading also to a more dynamic and immediate understanding of God’s activity of creation and the coming of the Christ.

Keywords: Bible, Scripture, Apocalyptic, Hermeneutics, Liturgy

Pe măsură ce Creștinismul Răsăritean s-a întâlnit cu cel Occidental pe parcursul ultimului secol, de această dată nu din exterior, ci chiar în patria lor, și au căutat să dialogheze cu Occidentul și teologia academică, locul Bibliei în cadrul Bisericii a devenit un subiect de interes crescut, ceea ce a pus în discuție conceptul de „Hermeneutică Ortodoxă”. Așa cum observă în mod competent, Teodor Stylianopoulos, această căutare a fost în linii generale întreprinsă într-un duh „Neo-Patristic”, pentru care, potrivit cuvintelor sale, „mărturia biblică este pe deplin încorporată în cea patristică, fără a lăsa ceva pe dinafară”, lăsând astfel o legătură strânsă între Biblie și mediul academic contemporan, cu câteva excepții notabile: exegeza scripturistică (sistematică) și reflecția teologică, cele două rămânând zone de cercetare distincte. Astfel, „dacă ar fi să ne întoarcem la Părinții Bisericii, de ce nu ne-am întoarce la însăși Sfânta Scriptură, autoritatea primară și supremă, după Sfinții

* O primă versiune a acestei comunicări susținute în cadrul conferinței internaționale *Hermeneutică biblică: Vechiul Testament – tradiție și (post)modernitate [exigențe academice, cercetare biblică și exegeză liturgico-pastorală]* care a avut loc în Cluj-Napoca, în intervalul 6-7 aprilie 2021, a fost publicată în limba engleză în volumul *Oxford Handbook of the Bible in Orthodox Christianity*, editat de părintele profesor Eugen Pentiu la prestigioasa editură Oxford University Press în anul 2022 (pp. 519-38).

Părinți”¹? Și, într-adevăr, ultimele două secțiuni ale acestei lucrări oferă o serie de scheme care ilustrează aceste afirmații.

Forma Scripturii

Continuând căutarea unei hermeneutici adecvate, care să pună în acord exegeza și teologia, trebuie determinat dacă Biblia este punctul de referință de fapt, sau este doar o colecție de cărți configurată într-un anumit mod, dacă Biblia pornește deja de la anumite presupuneri ascunse. Așa cum nota Andrew Louth, „ne putem întreba dacă exista ceva în practica ortodoxă care să corespundă ideii de Biblie”. Probabil, doar odată cu apariția noțiunii de tipărire, a dobândit *Biblia* o valoare intrinsecă (cei 50 de codici ai Sfintei Scripturi pe care împăratul Constantin cel Mare i-a cerut lui Eusebiu din Cezareea pentru Constantinopol în 335 au fost în mod limpede o excepție)². Deși având sens unitar, substantivul *τὰ βιβλία* este la plural – „cărțile” – la fel ca *αἱ γραφαί* – „Scripturile” (cu toate că, este cert că ambele variante pot fi utilizate, dar mai rar, la forma singular cu diferite sensuri). Mai concret, „cărțile” care sunt folosite în mod uzual în cultul Bisericii Ortodoxe, și modul în care acestea sunt lecturate, indică spre o „formă” diferită față de cea pe care noi o cunoaște sub termenul de „Biblia”: Scripturile (Vechiul Testament) sunt citite, în mod curent, din cărți liturgice (Mineiele și Triodul), dar în vechime erau citite dintr-o colecție numită *Profetologhion* (lecturi din Scripturi, clasificate ca profetice și aranjate astfel în conformitate cu calendarul liturgic), la Vecernie, anticipând venirea lui Hristos, care este celebrată apoi dimineața în cadrul Sfintei Liturghii, în cadrul căreia sunt citite pasaje din literatura epistolară a Noului Testament, aranjate conform cu îndrumările lectionarului și cunoscute ca Apostole, urmate de Evanghelie, cartea care (numită prin substantivul singular *Evangelhilar*), de asemenea ordonată conform lectionarului, este pecetluită și se află pe Sfânta Masă și este dusă în procesiune și venerată în așteptarea deschiderii ei și proclamării Veștii celei bune. Fiecare pericopă din Evangheliile este vestită ca „Evanghelia” (nu ca „parte a Evangheliei”): „Înțelepciune, să luăm aminte! Din Sfânta Evanghelie... citire!”³. Cea mai importantă excepție de la această practică

¹ Theodore Stylianopoulos, „Toward an Orthodox Biblical Hermeneutic,” in Eugen Pentiu (ed.), *Oxford Handbook of the Bible in Orthodox Christianity* (Oxford: University Press, 2022), 303-21.

² Andrew Louth, „Inspiration of the Scriptures,” *Sobornost* 31.1 (2009): 32-3.

³ Aceeași idee reiese din liturghia apuseană. Vezi John Barton, *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 128. Fiind copil învățat (din tradiția orală) că citirea Evangheliei în liturghia anglicană începea cu formula „Citire din Sfânta Evanghelie după Sfântul X, din capitolul X” – accentuându-se faptul că întreaga evanghelie este prezentă în oricare dintre pericope; și că cititorul nu poate folosi formula: „Aici se încheie

a citirii Evangheliei în cadrul Liturghiei sunt cele 11 pericope ale Învierii, care sunt citite într-un ciclu în cadrul Utreniei Duminicilor și care, în practica mai veche, păstrată în tradiția greacă (și în altele), sunt citite din Altar și nu din amvon, marcând distincția dintre slujirea lui Hristos și arătările Sale după Înviere⁴.

Citirea Evangheliei este (sau ar trebui să fie) urmată de o omilie, care, după Origen „traduce Evanghelia perceptibilă pentru simțuri într-o evanghelie spirituală”, ceea ce echivalează cu a traduce o relatare a unui eveniment din trecut într-o exhortație, într-un îndemn, aceasta fiind semnificația evangheliei, astfel că „prezintă sălășluirea lui Hristos între noi (τὴν Χριστοῦ ἐπιδημίαν) și ne pregătește pentru venirea Lui, făcând-o actuală (κατασκευάζοντα τὴν παρουσίαν αὐτοῦ ἐμποιοῦντά τε αὐτήν) în sufletele celor care primesc Cuvântul lui Dumnezeu, Care stă la ușă și bate și așteaptă să fie lăsat să intre în sufletele lor”. Fără aceasta, întreabă Origen, „care este tâlcuirea Evangheliei perceptibilă pentru simțuri?”, și răspunde „este neînsemnată sau chiar lipsește, chiar dacă mulți cred că primesc lucrurile care sunt revelate prin sensul literal al Evangheliei”⁵. Fără omilie, așadar, am putea spune că Evanghelia nu a fost proclamată chiar dacă ea a fost rostită⁶. Cu toate acestea, ca „Biblie”, Scripturile sunt configurate diferit. În mod accesibil împărțită în Vechiul Testament și Noul Testament, cadrul mental al Bibliei poate fi reprezentat prin următoarea schemă⁷:

relatarea evangheliei”, chiar dacă în cazul lecturării epistolelor Sfinților Apostoli această formulă este folosită, iar aceasta se datorează faptului că evanghelia nu are un sfârșit.

⁴ Evanghelia este citită și în cadrul Vecerniei din Sfânta Vineri și la Paști, și ocazional la vecerniile unite cu liturghia (la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite în primele trei zile ale Săptămânii celei Mari). Pericopele despre înviere sunt citite și în perioada Penticostarului (în Duminica Sf. Ap. Toma și Duminica Mironosițelor, precum și în alte zile de peste an), și la Liturghia din Sâmbăta Mare și, după unele tradiții, înainte de începutul utreniilor pascale, în afara Bisericii, fiind considerată, de fapt, cea de-a douăsprezecea Evanghelie a Învierii.

⁵ Origen, *Commentary on John*, 1.45,26. Ed. Erwin Preuschen, GCS 10, Origenes Werke 4 (Leipzig, Hinrichs, 1903); ET R.E. Heine, FC 80,89 (Washington, DC: Catholic University of America, 1989, 1993). „Așa cum Hristos i-a cercetat pe cei curați înainte de șederea Sa trupească și văzută, tot astfel El încă nu i-a cercetat pe cei încă copii după proclamarea venirii Sale, din moment ce aceștia sunt *sub epitropi și iconomi și nu au ajuns la deplinătatea vârstei*”. (*ComJn* 1.38, citând Gal 4:2.4).

⁶ Cf. Alexander Schmemmann, *The Eucharist*, trans. P. Kachur (Crestwood, NY: SVS Press, 1988), 77: „Pentru că adevărata cuvântare nu este o simplă explicare a celor citite de către persoane învățate și competente, nicio transmitere către ascultători a unor adevăruri teologice, și nicio meditație pe marginea textului evanghelic. În general, nu este o predică *despre* evanghelie (pe o temă evanghelică), ci predicarea Evangheliei ÎNSEȘI.”

⁷ Astfel încerc să descriu în *The Mystery of Christ: Life in Death* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2006), 173-81, unde discut despre aspectele ei problematice. În cele ce urmează aici am modificat alternativa pe care am sugerat-o atunci.

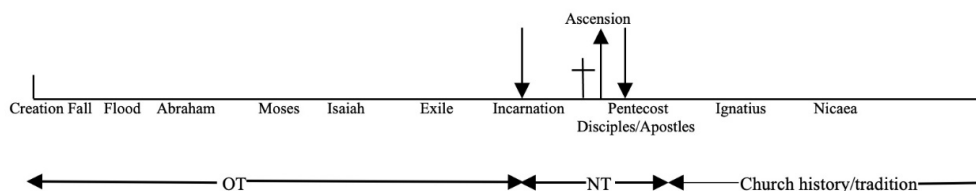


Figura 1

Ubicuitatea Bibliei în zilele noastre a dus la un cadru mental instinctiv legat de citirea Scripturii și practicarea teologiei: Vechiul Testament relatează crearea lumii, istoria ei și lucrarea lui Dumnezeu de alegere, îndrumare și pregătire a poporului pentru venirea lui Mesia; iar Noul Testament, începe cu relatările despre viața lui Hristos, învățăturile și slujirea Sa care culminează cu Paștile⁸ – Răstignirea, Învierea, Înălțarea și Cincizecimea – urmate de relatările din Faptele Apostolilor, epistolele Sfinților Apostoli și, la sfârșit, ca un apendice, Apocalipsa. Cu această ordine a cărților, Biblia ne prezintă o narațiune continuă, și ne invite să înțelegem că firul care ține laolaltă aceste cărți este istoria sau istoricitatea acestor narațiuni, în detrimentul contextului istoric în care sunt scrise aceste cărți⁹.

Problema, desigur, este că o astfel de abordare nu este de fapt istorică, pentru motivul că epistolele Sfântului Apostol Pavel au fost scrise înainte de Evanghelii. Și, proclamarea paulină a Evangheliei implică un mod foarte diferit de lecturare a Scripturilor față de modul în care citim acum „Vechiul Testament”.

„Iar celui ce poate să vă întărească după Evanghelia mea și după propovăduirea lui Iisus Hristos, potrivit cu descoperirea tainei celei ascunse din timpuri veșnice,

⁸ Voi folosi cuvântul „Pascha” pe parcursul acestei lucrări pentru a sublinia unitatea tuturor evenimentelor legate de Răstignirea, Învierea, Înălțarea Domnului și Pogorârea Sfântului Duh, așa cum sunt ele prezentate de Sfântul Evanghelist Ioan și în primele relatări ale celebrării acestora la Meliton de Sardes în lucrarea *Peri Pascha*. Cuvântul *Pascha* este explicat de Meliton ca *Patimă* (cf. *PP* 46: *Τί ἐστιν τὸ πάσχα; ... ἀπὸ τοῦ παθεῖν τὸ πάσχειν*), și, în opoziția cu aceasta, Origen traduce prin „Trecere” sau „Pasaj” (*Pasch. 1: διάβασις*). Vezi și John Behr, *John the Theologian and his Paschal Gospel: A Prologue to Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 82-92.

⁹ Această problemă a fost deja subliniată de William Wrede în studiul *The Messianic Secret*, trans. J.C.G. Greig (Cambridge and London: James Clarke, 1971 [1901]), 5, în prima dintre cele trei observații: „În primul rând, este o axiomă a criticismului istoric în general că ceea ce avem înaintea noastră este în fapt doar concepția naratorului despre viața lui Iisus și că această concepție nu este identică cu realitatea însăși. Dar, axioma exercită o mult prea mică influență. Astfel, dezvoltarea mea pe marginea acestei observații va fi diferită de cea a lui Wrede; dacă acesta era preocupat de persoana istorică a lui Iisus, eu mă voi concentra asupra înțelegerii Evangheliei.”

iar acum arătată prin Scripturile proorocilor (κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσηγημένου φανερωθέντος δὲ νῦν διὰ τε γραφῶν προφητικῶν ... γνωρισθέντος), după porunca veșnicului Dumnezeu și cunoscută la toate neamurile spre ascultarea credinței, Unuia înțeleptului Dumnezeu, prin Iisus Hristos, fie slava în vecii vecilor. Amin!” (Rom 16,25-27).

Evangelhia nu reprezintă „ceea se s-a întâmplat după”, ci mai degrabă proclamare tainei ascunse din veac și acum descoperită prin Scripturi. Pavel (ca Saul) a citit cu siguranță și a studiat intensiv Scripturile. Totuși, întâlnirea sa cu Hristos l-a făcut să se întoarcă spre o citire înnoită a Scripturii. Nu era textul cel care se schimbase, ci modul în care Sfântul Apostol Pavel a citit Scripturile. Vălul a fost abia acum ridicat, nu spre a descoperi altceva decât Evangelhia care a fost mereu în Scripturi, în cărțile și epistolele citite acum ca un corpus, în lumina celor viitoare (cf. 2 Cor 3,4 – 4,6). După cum afirmă Richard Hays, „apocalipsa eshatologică a Crucii pe care o aduce Sfântul Pavel cu o perspectivă hermeneutică concentrează atenția asupra Scripturii printr-un simbolism de o coerență profundă”¹⁰. Punctul de plecare pentru o înțelegere creștină a Scripturilor trebuie să fie, așadar, ridicarea vălului prin Paștile lui Hristos. Prin faptul că ucenicii și apostolii recitesc ceea ce ei deja credeau că știu, acum cu cărțile descoperite, dezvelite de vălul ignoranței, vestea bună pe care ei o proclamă aduce lumina asupra tainei veșnice ascunsă în Scripturi, prin recitirea aceluiași Scripturi.

Această realitate este dezvoltată în chip magistral de Sfântul Irineu. Hristos, spune el, este comoara ascunsă în Scripturi, în pământul acestei lumi (Mt 13,38.44), „arătat prin intermediul tipurilor și parabilelor, care nu au putut fi înțelese de oameni înainte de consumarea lucrurilor care fuseseră profețite, adică de venirea Domnului”. Din acest motiv, continuă el, s-a zis prin proorocul Daniel: „Iar tu, Daniele, ține ascunse cuvintele și pecetluiește cartea până la sfârșitul vremii. Mulți vor cerceta-o cu de-amănuntul și va crește știința. Iar când se va isprăvi de sfârșit puterea poporului celui sfânt, atunci vor lua sfârșit toate acestea.” (Dn 12,4.7); și de către proorocul Ieremia: „și în zilele ce vin veți pricepe aceasta lămurit.” (Ier 23,20). Astfel, Sfântul Irineu continuă: „Deoarece orice profeție, înainte de împlinirea ei, nu este altceva decât o enigmă pentru oameni; dar la venirea vremii, când profeția a trecut, ea devine limpede și exactă (ἐξήγησις). Și, pentru acest motiv, când Legea este citită de iudei, ea este ca un mit, deoarece ei nu dețin arătarea și împlinirea (ἐξήγησις) tuturor lucrurilor care țin de venirea ca om a Fiului lui Dumnezeu; dar când este citită de creștini, ea este o comoară, ascunsă în pământ, dar adusă la lumină prin Crucea lui Hristos (Haer. 4.26.1).

¹⁰ Richard Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989), 169.

Atunci când citim într-o cheie apocaliptică – cărțile fiind descoperite în momentul citirii, în zilele cele din urmă, având descoperirea lui Hristos prin Cruce – citirea Scripturii, conchide Sfântul Irineu, îl înobilează pe citator „atât de mult încât ceilalți nu pot să îi privească chipul strălucitor” (cf. Ieș 34,30-33; 2 Cor 3,7-18). Cărțile sunt pecetluite, și despre ceea ce ele vorbesc, comoara pe care o conțin, nu pot fi înțelese decât prin Cruce; dacă ele nu sunt citite într-o manieră apocaliptică, ele nu vor părea decât mituri și fabule (chiar dacă din punct de vedere istoric ele sunt adevărate). Ceea ce cărțile conțin nu poate fi înțeles decât în zilele din urmă, când timpul împlinirii lor a venit iar pecetea cărților este ruptă. Și fiind descoperite acum, cei care vor citi Scripturile printr-o exegeză adecvată, vor fi ei înșiși transfigurați, și vor deveni ca Moise când a coborât de pe munte după ce s-a întâlnit cu Dumnezeu, ei înșiși fiind luminați de slava lui Dumnezeu. Astfel, de la începuturi, vestea cea bună este proclamată prin deschiderea Scripturilor, care sunt, așa cum spune Irineu, un mozaic care îl înfățișează pe Împărat, atunci când sunt văzute din perspectiva bună, dar pe care dușmanii Lui, pornind de la o ipoteză greșită, îl transformă în imaginea unui câine sau a unei vulpi (*Haer.* 1.8.1).

Vorbind din punct de vedere istoric, primele texte care urmează proclamării Evangheliei, sunt epistolele Sfântului Apostol Pavel, care vin să corecteze numeroase greșeli apărute în comunitățile creștine, oferind astfel o înțelegere mai profundă a Evangheliei (proclamare care nu este niciodată în chip limpede amintită ca eveniment petrecut în chip istoric, cu toate că 1 Cor 1,15 ar putea fi un argument puternic). Doar atunci, din punct de vedere istoric, au fost redactate Evangheliile. Fiecare din aceste Evanghelii este atribuită unui anumite evanghelist, unde termenul de „evanghelie” se referă la proclamarea deja realizată, iar versiunea lor este de fapt o reiterare a aceluiași Scripturi. Evangheliile sunt, așa cum am arătat și în alte locuri, în mod esențial „memorie mijlocită scriptural”¹¹. Astfel, fiecare pericopă din Evanghelii prezintă, așa cum arată Barton, întreaga Evanghelie. Întreaga viață și slujire a lui Iisus Hristos – începând cu nașterea Sa, învățăturile și lucrarea minunilor, dar și creșterea în „înțelepciune, stare și har” (Lc 2,52), ispitirea din desert, „fiind într-o asemenea nouă, afară de păcat” (Evr 4,25) și până la *Paștile Sale*, „Și deși era Fiu, a învățat ascultarea din cele ce a pățit, Și desăvârșindu-Se, S-a făcut tuturor celor ce-L ascultă pricină de mântuire veșnică.” (Evr 5,8-9) – sunt acum înțelese că au fost și vestite ca modele ale Crucii, slujiri împărătești,

¹¹ Cf. Behr, *John the Theologian*, 326. Acest lucru este evidențiat în mod clar în relatarea ioanină a intrării lui Iisus Hristos în Ierusalim. În ciuda faptului că Iisus a fost întâmpinat de popor cu versete din scripturi, ucenicii Săi nu au înțeles sensul acestora decât după ce Iisus a fost preaslăvit și „atunci și-au adus aminte că acestea I le-au făcut Lui” (In 12,16). Memoria lor este mediată de Scriptură odată ce Iisus a fost preaslăvit și ei se întorc la Scripturi sub insuflarea Duhului Sfânt (care, pentru Ioan, este într-o legătură profundă cu anamneza) pentru a înțelege și apoi a propovădui, exact acea veste ieșită din gura poporului din Evanghelie, dar pe care în acel moment ucenicii nu au înțeles-o ca atare.

în care, cum arată Sfântul Irineu, Hristos sfințește fiecare vârstă a vieții, oferind pentru fiecare un exemplu de „pietate, dreptate și ascultare” (*Haer.* 2.22.4).

Istoric, hermeneutic și liturgic – ordinea este: Scripturile descoperite prin *Pascha* în vestirea Evangheliei, apoi epistolele Sfântului Apostol Pavel, și doar după acestea Evangheliile. Văzute astfel, Scripturile, vorbesc într-adevăr despre iconomia lui Dumnezeu care duce de la Adam la Hristos, dar punctul de plecare îl reprezintă *Pascha*: într-adevăr, descrierea lui Adam ca tip al Celui ce va să vină (Rom 5,14) implică faptul că cel care trebuie să vină, ca Prototip, preexistă tipului, la fel cum pecetea există înaintea realității sau umbrei pe care o imprimă. Dacă Adam este făcut „după chipul lui Dumnezeu” (Fac 1,27), Hristos este cel Care este „chipul lui Dumnezeu nevăzut” (Col 1,15), astfel că Adam a fost creat cu gândul la Hristos¹². Astfel, J. Louis Martyn afirmă următoarele: „linia care unește Scriptura de evanghelii pornește de la relatarea evanghelică la Scriptură, și nu invers”. Apoi continuă: „Într-un cuvânt, odată cu preaslăvirea lui Iisus, credința în Scriptură ia ființă, prin crearea unei legături de credință în cuvintele și faptele lui Iisus”¹³. Probabil, ar fi mai corect să spunem că în lumina Crucii, cărțile se constituie ca Scriptură, decât, cum spune Irineu, „mituri” (chiar dacă din punct de vedere sunt adevărate); a nu fi citite apocaliptic, fără vâl este, pentru creștini, a nu le citi ca Scriptură. Astfel constituită, Scriptura are o morfologie particulară, diferită de cea a „Bibliei”, așa cum s-a arătat mai sus. A vorbi despre Scripturi ca despre Vechiul Testament, a citi aceste cărți ca evenimente care s-au petrecut înainte de Hristos, și Evangheliile (alături de Faptele Apostolilor și Epistole) ca „ceea ce a urmat”, reprezintă o neînțelegere a Scripturilor, a Evangheliei/Evangheliilor și a lui Hristos Însuși¹⁴.

„O dată a grăit Dumnezeu, două lucruri am auzit” (Ps 61,12 – LXX)

Nu doar că ridicarea apocaliptică a vălului de pe Scripturi permite citirea

¹² Cf. Nicolae Cabasila: „Nu Adam cel vechi a fost modelul celui nou, ci Adam cel nou a fost prototipul pentru cel vechi... Din cauza naturii sale, Adam cel vechi poate fi considerat arhetip pentru cei care îl privesc întâi, dar pentru cei care au toată această desfășurare înaintea ochilor lor, cel vechi este o imitație a celui de-al doilea.” Nicholas Cabasilas, *The Life in Christ* 6.92-3 (ET 6.12 modificat), ed. and French trans. M.-H. Congourdeau, SC 355, 361 (Paris: Cerf, 1989, 1990); ET C.J. de Catanzaro (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1974).

¹³ J. Louis Martyn, „John and Paul on the Subject of Gospel and Scripture,” in J.L. Martyn, *Theological Issues in the Letters of Paul. Studies of the New Testament and its World* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 216-7. Pentru mai multe detalii privitoare la modul în care acesta se referă la poziția scrierilor nou-testamentare vezi Behr, *John the Theologian*, 125-9.

¹⁴ Pentru legătura dintre citirea „Vechiului Testament” și a „Noului Testament” ca structuri literare continue, dar separate (Figura 1) și pentru o hristologie dioprosopică, vezi John Behr, *The Case against Diodore and Theodore: Texts and Their Contexts* OECT (Oxford: Oxford University Press, 2011).

Scripturii ca un întreg coerent, de la Adam la Hristos, ci, de asemenea, deschide un discurs/o narațiune pe două nivele: cel al modului în care textul a fost citit și cum anume textul a fost citit și cum anume au arătat lucrurile înainte de a fi descoperite, și cum, din punct de vedere al sfârșitului, Dumnezeu s-a dovedit a acționa în trecut pe căi neașteptate. Acest dublu aspect este evident în Sfânta Scriptură; poate că el este foarte clar evidențiat la sfârșitul Facerii: frații lui Iosif l-au vândut ca sclav din cauza păcatelor lor, însă la sfârșitul relatării, când frații se apropie de el, el poate să le spună: „să nu vă întristați, nici să vă pară rău că m-ați vândut aici, că Dumnezeu m-a trimis înaintea voastră pentru păstrarea vieții voastre... Deci nu voi m-ați trimis aici, ci Dumnezeu” (Fac 45,5.8). Ambele aspecte sunt adevărate, dar nu sunt expuse în același registru. Este evident acest fapt și în cuvântarea lui Petru din Faptele Apostolilor: „pe Acesta, fiind dat, după sfatul cel rânduit și după știința cea dinainte a lui Dumnezeu, voi L-ați luat și, pironindu-L, prin mâinile celor fără de lege, L-ați omorât” (FAp 2,23). Această „viziune/perspectivă stereoptică/binoculară” ca să împrumut o expresie de la J. Louis Martyn, facilitează lectura dinspre sfârșit a „apocalipsei/descoperirii eshatologice a crucii”, permițând-ne să privim întreaga creație în starea ei actuală, în suspinele/gemetele travaliului ei, „așteptând cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu” cum se exprimă Pavel (Rom 8,19-25). Dar, pe de altă parte, nu se pot confunda cele două registre deschise în acest fel și nici nu se pot reduce la un singur orizont; pentru a oferi o explicație cu privire la motivul pentru care s-a întâmplat o tragedie sau de ce o anumită persoană suferă într-un mod particular (problema teodiceii este adesea invocată) ar fi necesară angajarea într-un alt tip de discurs, care să plece de la o ipoteză diferită, care nu mai începe de la sfârșit, (anume) viața care vine prin moarte¹⁵.

Fără îndoială, asumarea/receptarea epistolelor pauline și a Evangheliilor ca parte a Scripturii a condus la desemnarea convențională a Scripturilor ca „Vechiul Testament”. Cu toate acestea, pentru Hristos Însuși, pentru Apostoli, pentru Evangheliști și chiar pentru Crezul de la Niceea, aceste cărți sunt pur și

¹⁵ Origen oferă câteva observații cu adevărat importante în acest sens. Privind din punctul de vedere al sfârșitului, când Dumnezeu va fi „toate în toți”, noi putem să afirmăm că toate lucrurile sunt ținute împreună de Dumnezeu, că ele sunt ordonate în chip providențial și aranjate conform aceluia *telos*. Însă acest fapt nu ne dă dreptul sau motivele pentru a explica cum sau de ce cineva sau ceva este unde sau cum este: putem, cu siguranță, așa cum arată el, „să ne străduim să cercetăm și să examinăm modul în care această mare varietate și diversitate a lumii poate părea a fi în concordanță cu întreaga rațiune/toate temeiurile a dreptății”. Sar el îndată adaugă faptul că „Eu spun *rațional*, bineînțeles, într-un sens general, pentru că este specific unei persoane ignorante să caute și uneia nesăbuite să ofere rațiunea/temeiul specifică fiecărei ființe” (*Princ.* 2.9.4; cf. 2.9.8; 3.5.8), ed. and ET John Behr, *Origen: On First Principles*, OECT (Oxford: Oxford University Press, 2017).

simplic „Scripturile” care vorbesc despre Hristos și Trecerea/Învierea (*Pasha*) sa. A neglija faptul că Epistolele și Evangheliile – chiar și acum ca (parte din) Scriptură – se referă la Scripturi, înseamnă a pierde cheia hermeneutică pe care o oferă această referință. Mai mult, relația dintre Scripturi (Vechiul Testament) și Hristos, împreună cu Evanghelia care-L proclamă, ca tip sau profeție și împlinire, cum este frumos expusă și analizată de Meliton al Sardesului¹⁶, nu se referă strict la relația dintre „Vechiul” și „Noul” Testament (ca în dictonul bine cunoscut conform căruia ce a fost prezis în Vechiul este împlinit în Noul Testament). Mai degrabă, includerea scrierilor cunoscute acum ca „Noul Testament” propune o întreită schemă: umbră (VT), imagine/icoană (NT), împlinire (Hristos). După cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul: „Legea este umbra Evangheliei. Evanghelia este imaginea/icoana binecuvântărilor/bunurilor viitoare”¹⁷. Hristos este întotdeauna „cel ce vine”, chiar și în Noul Testament (cf. Mt 11,3 etc.), a cărui venire (*παρουσία*, nu „a doua venire”; cf. 1Tes 3,13; 2Tes 2,1) creștinii o așteaptă, deoarece, la venirea Sa, El „va schimba la înfățișare trupul smereniei noastre ca să fie asemenea trupului slavei Sale, lucrând cu puterea ce are de a-Și supune Sieși toate” (Filip 3,21), astfel că atunci când se va arăta, noi înșine ne vom „arăta întru slavă” (Col 3,4), întrucât, când se va arăta, „noi vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea cum este” (1 In 3,2)¹⁸. Reamintim punctele prezentate mai sus: faptul că Evanghelia pregătește și realizează venirea lui Hristos acum, în prezent, pentru cei care sunt pregătiți să își deschidă inimile spre El; și faptul că în/prin lectura Scripturilor (VT) în acest sens, cititorii înșiși sunt transformați, strălucind în slava lui Dumnezeu¹⁹. Aceasta este, într-adevăr, „taina” proclamată de Pavel: „Nu toți

¹⁶ Alistair C. Stewart, ed. and ET, *Melito of Sardis, On Pascha, with the Fragments of Melito and Other Material Related to the Quartodecimans*, 2nd edn, PPS 55 (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2016); cf. John Hainsworth, „The Force of the Mystery: Anamnesis and Exegesis in Melito's Peri Pascha,” *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 46.2 (2002): 107-46.

¹⁷ Maximus the Confessor, *Chapters on Theology* 1.90; ed. and trans. J. Salés, PPS (Crestwood, NY: SVS Press, 2015). Cf. Origen, *ComIn* 1.39: „De asemenea, trebuie să știm că așa cum există o lege care cuprinde o umbră a bunurilor viitoare (Evr 10,1) care au fost revelate prin legea proclamată în conformitate cu adevărul, tot așa, Evanghelia, care se consideră a fi înțeleasă de toți cei care o citesc, arată o umbră a tainei lui Hristos”.

¹⁸ Cf. Irenaeus, *Haer.* 3.16.6, citând Ef 1,10: „Există, așadar, așa cum am arătat, un singur Dumnezeu Tatăl și un singur Hristos Iisus, care vine în întreaga iconomie, *recapitulând toate lucrurile în sine*”. Ed. and French trans. A. Rousseau et al, *Haer.* 1-3 SC 263-4, 293-4, 210-11 (Paris: Cerf, 1979, 1982, 1974); *Haer.* 4 SC 100 (Paris: Cerf, 1965); *Haer.* 5 SC 152-3 (Paris: Cerf, 1969); ET A. Roberts and J. Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers* 1 (Edinburgh, 1887; repr. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1987), modificat.

¹⁹ Sau, așa cum arată Origen în *HomJer* 9.1: „Cu privire la venirea Domnului nostru Iisus Hristos, așa cum s-a spus în mod narativ (*κατὰ μὲν τὴν ἱστορουμένην παρουσίαν*), sălășluirea

vom muri, dar toți ne vom schimba, deodată, într-o clipeală de ochi la trâmbița cea de apoi”, astfel că Dumnezeu va fi „toate în toți” (1Cor 15,52.28).

În ultimele decenii, au fost scrise o mulțime de lucrări științifice de calitate în ceea ce privește utilizarea Scripturii (Vechiul Testament) în Evanghelii și interpretarea Scripturii în creștinismul timpuriu, căutând-se să se evidențieze înțelesuri cât mai sofisticate și potrivite în funcție de diferitele strategii de lectură dezvoltate, cum e alegoria, tipologia, anagogia ș.a.²⁰. Eu aș sugera faptul că acestea toate sunt variații în cadrul a ceea ce se poate numi într-un mod mai general lectură „apocaliptică”: atât Iisus din Nazaret, cât și Scripturile se dovedesc a fi altele decât au fost înțelese sau gândite anterior de vâlul ridicat de Cruce și de slava lui Hristos, care este văzută strălucind în toată Scriptura, dezvăluind identitatea adevărată și eternă a Domnului. Se pare că ceea ce este important nu este să definim metoda sau strategia potrivită pentru citirea acestor texte, ci (tocmai) faptul că acestea sunt citite *ca Scriptură*, adică în cadrul apocaliptic pivotat/bazat pe Cruce²¹.

Scriptura (Vechiul Testament) este astfel, după cum arată Irineu, „câmpul/tărâmul” în care este ascuns Hristos, El fiind adus la lumină prin cruce și prin propovăduirea apostolică a lui Hristos în conformitate cu Scripturile. Sau, alternativ, un mozaic, reprezentându-l pe rege atunci când este citit plecând de la *ipoteza* potrivită. Astfel, mai degrabă decât schema liniară (Figura 1 de mai sus) pe care o presupune „Biblia”, ar fi mai bine să gândim în termenii următoare scheme:

(ἐπιδημία) Sa a fost una trupească și universală, luminând întreaga lume (In 1,14; 9,14). Cu toate acestea, este necesar, de asemenea, să știm că El a sălășluit înainte de aceasta, deși nu în manieră trupească, în fiecare dintre cele sfinte, și că, după această sălășluire vizibilă a Sa, el locuiește din nou în noi... Este necesar ca noi să știm aceste lucruri, pentru că există o sălășluire a Cuvântului în fiecare, mai ales pentru cei care se bucură de ea. Pentru că ce beneficiu am eu dacă Cuvântul a sălășluit în lume și eu nu îl am?

²⁰ Literatura pentru acest lucru este vastă. Un bun punct de plecare este Frances Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

²¹ Gregory of Nyssa, *Hom. Songs*, Pref. (ed. Norris, 2-5): „S-ar putea dori să ne referim la interpretarea anagogică a unor astfel de ziceri ca *tropologie* sau *alegorie* sau cu un alt nume. Nu ne vom certa cu privire la acest nume atâta timp cât se menține o înțelegere fermă asupra gândurilor/ideilor care edifică. Text grecesc și ET Richard H. Norris, Gregory of Nyssa: *Homilies on the Song of Songs*, Writings from the Greco-Roman World 13 (Atlanta, GA: SBL, 2012). Cu privire la acest pasaj al lui Grigore și la apelul la/îndemnul spre ceea ce edifică, vezi Margaret M. Mitchell, *Paul, the Corinthians, and the Birth of Christian Hermeneutics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 1-5. În ceea ce privește termenul „apocalipsă” și cuvintele și fenomenele conexe (de exemplu „apocaliptic” ca gen sau mișcare socială), împreună cu o evaluare a științei contemporane în acest sens, vezi Behr, *John the Theologian*, 100-114.

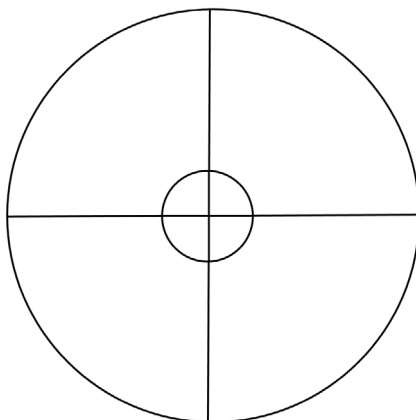


Figura 2

Aici, cercul mai larg reprezintă Scriptura (VT), iar cercul mai mic reprezintă scrierile Noului Testament, care nu descriu atât de mult „ce s-a întâmplat în continuare”, ci mai degrabă, în lumina Crucii, vestesc Evanghelia în conformitate cu Scripturile, dezvăluind astfel taina pe care Scripturile au cuprins-o întotdeauna. Pentru a prelua încă o dată o idee de la Irineu, scrierile Noului Testament oferă o „recapitulare” a întregului, o „recapitulare” care aduce în centrul atenției, prin rezumarea întregului, ceea ce anterior fusese prezentat pe larg; acesta este, pentru Irineu, „cuvântul concis/scurt” pe care Dumnezeu a promis, prin Isaia, că îl va aduce²².

Deasupra și Dedesubt, Începutul și Sfârșitul

Putem merge mai departe. Așa cum se arată clar în cercetările recente, ideea unei drame jucate în două registre diferite a fost una obișnuită în/pentru iudaismul târziu al celui de-al doilea Templu. Pentru a descrie acest fenomen, J. Louis Martyn a lansat expresia „viziune stereoptică”. Structura literară a dramei pe două niveluri, susține el, „era acasă în lumea gândirii apocalipticii evreiești; elementele cele mai de bază pentru gânditorul apocaliptic sunt următoarele: Dumnezeu a creat atât cerul, cât și pământul. Există drame care au loc atât pe tărâmul ceresc, cât și pe cel pământesc. Însă, aceste drame nu sunt de fapt două, ci mai degrabă una singură... S-ar putea spune că evenimentele de pe tărâmul ceresc nu doar corespund evenimentelor de

²² Is 10,22-23, citat de Pavel în Romani 9:28, și Irineu, *Demonstration of the Apostolic Preaching* 87 (trans. J. Behr, *St Irenaeus of Lyons: The Apostolic Preaching*. New York: SVS, 1997). Cf. John Behr, *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity* CTIC (Oxford: Oxford University Press, 2013), 124-44.

pe tărâmul pământesc, ci și le preced ușor în timp, aducându-le la existență, ca să spunem așa. Ceea ce se întâmplă pe tărâmul ceresc poartă adesea numele de *lucruri viitoare*. Din acest motiv, evenimentele văzute pe tărâmul pământesc sunt complet enigmatice pentru omul care vede doar tărâmul pământesc. Este necesară viziunea stereoscopică și tocmai viziunea stereoscopică este cea care îl îndeamnă pe un om să scrie o apocalipsă: *După aceasta m-am uitat și iată, în cer o ușă deschisă! și glasul cel dintâi pe care l-am auzit vorbind... mi-a zis: Suie-te aici și îți voi arăta cele ce trebuie să fie după acestea*²³.

Correspondența dintre aceste două niveluri este invocată direct în Rugăciunea domnească: „Facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ”. Dar, în cazul celor două registre diferite deschise de o lectură apocaliptică (Iosif fiind vândut în sclavie; Dumnezeu acționând pentru prezervarea vieții), există de fapt, așa cum Martyn subliniază, o singură dramă reală. Într-o astfel de gândire apocaliptică, după cum spune John Ashton, „întreaga realitate este împărțită în perechi (la fel ca în teoria biologică a ADN-ului) în care o jumătate, cea mai mică, este imaginea-oglină (deși în acest caz o oglindă distorsionantă) a celei [mai subl. ns.] înalte”²⁴.

Într-o aparentă încercare de a respinge o astfel de gândire apocaliptică, Mișna s-a poziționat împotriva citirii prea libere a anumitor pasaje din Scriptură care invită la o astfel de reflecție și a interzis să fie urmate alte astfel de căi: „Punctele/aspectele interzise (ex. Lev 18,6 și urm.) să nu fie expuse în fața a trei persoane, nici povestea creației (ex. Fac 1,1 și urm.) înaintea a două, nici capitolul carului (Iez 1,3 și urm.) înaintea unuia singur, cu excepția cazului în care este un înțelept care își înțelege propria capacitatea de cunoaștere. Cine presupune, bazându-se pe propria minte, următoarele patru lucruri, ar fi fost mai bine pentru el dacă nu ar fi venit pe lume: ce este deasupra? ce este dedesubt? ce a fost înainte? și ce va fi în continuare?”²⁵

Însă, aceste patru dimensiuni – deasupra/dedesubt, început/sfârșit – sunt intrinseci proclamării Evangheliei, mai ales după cum a arătat Pavel în 1 Corinteni 15, în paralelele pe care le face acolo între primul om, Adam, animat de o respirație a vieții și cel de-al doilea Adam, care a devenit un duh dătător de viață; primul este din pământ, un om din țărână, în timp ce al doilea este din cer (1Cor 15,45-47).

²³ J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 3rd edn, The New Testament Library (Louisville: Westminster John Knox, 2003 [1968]), 130, citând Apoc 4:1. Aplicarea acestui lucru de către Martyn la paralela dintre viața lui Iisus în Evanghelia după Ioan și viața comunității lui Ioan a fost pusă sub semnul întrebării (vezi Hägerland, „John’s Gospel: A Two-Level Drama?”, *Journal for the Study of the New Testament*, 25.3 (2003): 309-22), dar ideea generală a fost primită/acceptată cu apreciere.

²⁴ John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, New Edition (Oxford: Oxford University Press, 2007), 327.

²⁵ *Hagigah* 2.1; trans. H. Danby, *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1989 [1933]), 212-13.

Adam, așa cum am menționat deja, este un „chip/tip al Celui ce avea să vină” (Rom 5,14), și astfel, ca schiță sau model preliminar, este un copil, așa cum afirmă Irineu, comparativ cu statura completă a umanității pe care o vedem în Hristos, ființa umană perfectă sau completă²⁶.

Cartografiind acești descriptori pe axele din Figura 2, vom avea:

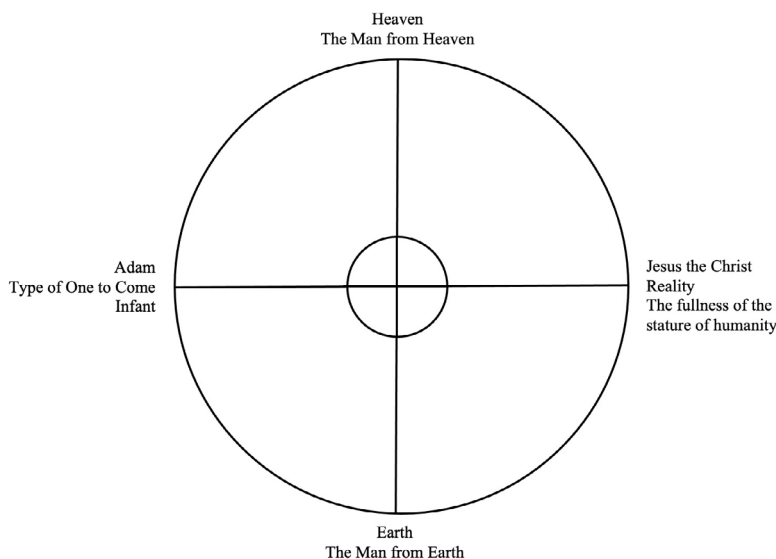


Figura 3

În această figură, cele două axe – înscrierea Crucii de-a lungul întregii Scripturi și aduse în centrul atenției prin proclamarea Evangheliei în scrierile Noului Testament – reprezintă acum și mișcarea, care este orizontală și verticală, de la Adam la Hristos, de la pământ la cer. Cu toate acestea, mișcarea necesită timp. Deși tindem să ne gândim la timp ca la o linie orizontală pe care mergem înainte (ca în Figura 1), nu există, de fapt, nicio linie de timp spațializată de-a lungul căreia ne deplasăm. După cum arată Augustin în Mărturisirile sale, deși a existat un trecut, nu există trecut; tot ce avem este trecut-în-prezent. La fel, există doar viitorul-în-prezent. Și totuși prezentul trece mereu²⁷. Ceea ce ne imaginăm ca o linie de-a lungul căreia ne mișcăm este proiecția noastră, la fel și ceea ce numim „istorie”, trecutul spus pe baza trecutului-în-prezent, care nu este decât o porțiune minusculă rămasă din ceea ce a fost, în trecut, și întotdeauna supus revizuirii în lumina noilor descoperiri („istoria”

²⁶ Cf. M. C. Steenberg, „Children in Paradise: Adam and Eve as «Infants» in Irenaeus of Lyons’, *Journal of Early Christian Studies*, 12.1 (2004): 1-22.

²⁷ Augustine, *The Confessions*, 11.17-26; trans. M. Boulding, *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century 1.1* (Hyde Park, NY: New City Press, 1997).

noastră a iudaismului al doilea templu, de exemplu, s-a schimbat semnificativ ca urmare a descoperirii pergamentelor de la Marea Moartă).

Timpul, mai degrabă, este ceea ce se întâmplă în noi, pe măsură ce progresăm fizic și spiritual de-a lungul axei orizontale și verticale: de la stânga la dreapta, de la naștere până la moarte; și de jos în sus, de pe pământ în cer – în fiecare caz, de la Adam la Hristos. Timpul este măsurarea creșterii noastre. În acest sens, Plotinus sugerează: „Timpul este viața sufletului în mișcarea sa schimbătoare de la un mod de a trăi la altul”²⁸. Așa cum susține Irineu, doar ceea ce este supus timpului este capabil să crească și să-și schimbe modul de existență, rămânând totuși ceea ce este prin natură, și astfel, deși fiind și rămânând creați, oamenii sunt capabili să vină să împărtășească puterea Necreatului, printr-o creștere care are ordine, ritm și mișcare²⁹. Ceea ce numim „istorie” și sentimentul nostru de a ne deplasa pe o linie, le fel cum este de intuitiv (și poate este necesar, așa cum planificăm pentru mâine), poate fi reprezentat, de asemenea, de un voal, „eternitatea deghizată” după cum spune A.J. Heschel³⁰, ascunzând faptul că fiecare moment prezent este ultimul moment, care trece mereu, un prezent care poate fi, de asemenea, „plinătatea timpului” (Gal 4,4) când este văzut

²⁸ Plotinus, *Enn.* 3.7.11, 43. Ed. P. Henry, OCT Plotinus 1 (Oxford: Oxford University Press, 2005); ET ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), modificat. Spațiul nu permite o analiză plenară a timpului, în acest caz. Pentru filosofii antici, recomand: Peter Manchester, *The Syntax of Time: The Phenomenology of Time in Greek Physics and Speculative Logic from Iamblichus to Anaximander*, Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts 2 (Leiden: Brill, 2005), 54-86; pentru filosofie contemporană în tradiții fenomenologice, recomand mai ales: Michel Henry, *Incarnation: A Philosophy of Flesh*, trans. Karl Hefty, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2015), 59-64, și *I Am the Truth: Towards a Philosophy of Christianity*, trans. Susan Emanuel, Cultural Memory in the Present (Stanford: Stanford University Press, 2003), 158-9. Pentru prezentare a timpului cât mai clară și accesibilă în știința contemporană, recomand: Carlo Rovelli, *The Order of Time* (Riverhead Books, 2018).

²⁹ *Haer.* 4.38.3: „Din chiar faptul că aceste lucruri au fost create, rezultă că nu sunt necreate; dar prin continuarea lor de a fi de-a lungul unui lung curs de veacuri, ei vor primi o facultate a necreațiilor, prin acordarea gratuită a existenței veșnice asupra lor de către Dumnezeu. ... Prin această ordine și astfel de ritmuri și o astfel de mișcare, omul creat și modelat devine după chipul și asemănarea lui Dumnezeu necreat: ... Acum, era mai întâi necesar ca ființa umană să fie creată; și fiind creat, să crească; și după ce a crescut, pentru a deveni adult; și devenind adult, să se înmulțească; și după ce s-a înmulțit, să devină puternic; și după ce a fost întărit, pentru a fi glorificat; și fiind slăvit, să-L văd pe Stăpânul său; căci Dumnezeu este Cel care încă nu este văzut, iar viziunea lui Dumnezeu produce incoruptibilitate, iar *incoruptibilitatea îl face pe cel apropiat de Dumnezeu* (Wis. 6:19)”. Cf. John Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, OPCS (Oxford: Oxford University Press, 2000), 40-3; Behr, *Irenaeus*, 185-98.

³⁰ Abraham Joshua Heschel, *The Sabbath: It's Meaning for Modern Man* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1994), 16.

dezvăluit: fiecare moment, dezvăluit, este astfel deschis spre „venirea” lui Hristos. Întotdeauna, în prezent, stăm constant la poalele Crucii, intrând din ce în ce mai deplin în misterul pascal, pe măsură ce *ne mișcăm* (temporal, nu spațial) de-a lungul axelor orizontale și verticale, de la Adam la Hristos.

Ca atare, poate că acum putem repoziționa Figura 3 ca:

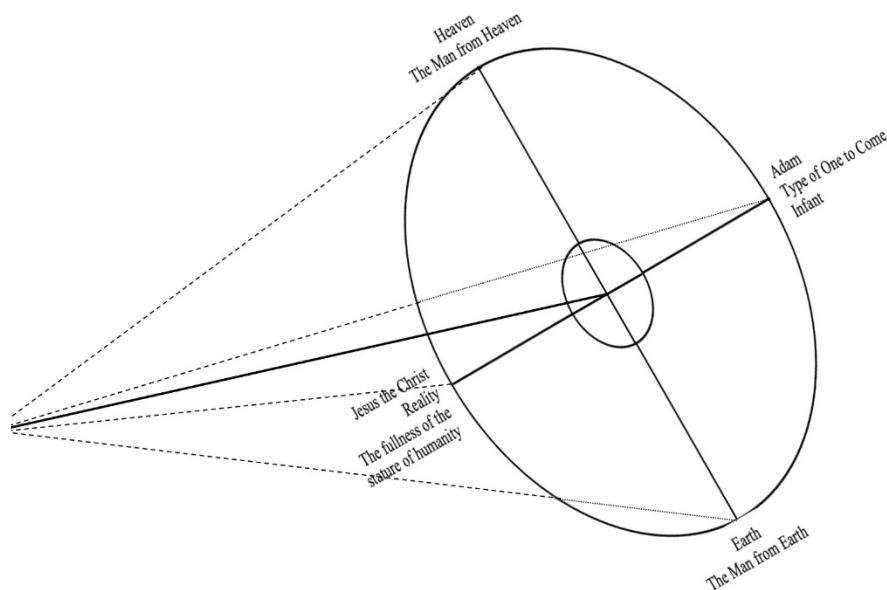


Figura 4

Stăm – la vârful conului, la piciorul Crucii – privind afară, „văzând” drama mântuirii jucată de la Adam la Hristos (care sunt astfel inversați în această figură), în timp ce ne mișcăm, nici în spațiu, nici într-un timp spațializat, dar crescând de la Adam la Hristos, de la venirea în existență a mortalității până la nașterea în viață prin moarte. Schematizarea cadrului în acest mod nu ar trebui luată pentru a sugera că totul este o „proiecție”; a existat într-adevăr un trecut și va exista un viitor, deși acestea nu sunt „spațializate”, existente în prezent în altă parte a spațiului. Mai degrabă Figura 4 încearcă să descrie ceea ce de fapt „vedem”, pe măsură ce, în prezent, citim Scriptura. Timpul Scripturii, ca să spunem așa, este timpul pe care ne trebuie să îl citim, nu o linie liniară în trecut (Figura 1), ci în prezent, astfel încât să înțelegem că „istoria” pe care am citit-o în Scriptură este a noastră³¹. Mișcarea astfel indicată de axele din diagramă este din nou

³¹ Cf. Rowan Williams, „The Discipline of Scripture,” in *On Christian Theology*, Challenges in Contemporary Theology (Oxford: Blackwells, 2000), 44-59, a cărui concluzie este paralelă cu propunerea acestui eseu: „În lumina tuturor acestor lucruri, am putea încerca să reconcepem sensul literal al Scripturii ca un sens escatologic. A citi diaconic istoria pe care o numim istoria mântuirii înseamnă a citi propriul nostru timp în comunitatea credincioasă și la fel și timpul lumii noastre) ca fiind capabil să fie integrat într-o astfel de istorie, într-un viitor pe care nu-l putem decât să numim Domnul, din cauză că nu avem un mod uman sigur

mișcarea sau creșterea care are loc în noi, o mișcare care durează de la naștere până la moarte, de la a fi în Adam la a fi în Hristos și, într-adevăr, în timpul necesar citirii de la Facere până în Apocalipsă; și astfel „venirea” lui Hristos nu este pur și simplu un moment aparținător trecutului, ci întâlnirea noastră cu Hristos în prezent, pe măsură ce răspundem la Evanghelie care afectează venirea și prezența Lui în noi, acum.

Creație și mântuire: toți trebuie să fim schimbați

Citirea Scripturii într-un mod apocaliptic, mai degrabă decât citirea Bibliei într-un mod liniar (Figura 1), dezvoltă întrebarea suplimentară cu privire la modul în care vorbim despre economia lui Dumnezeu, actul său de creație și aducere a tuturor lucrurilor în supunere, astfel încât Dumnezeu să devină tot în toate. Deși suntem obișnuiți să folosim cuvântul englezesc unic „creation/creație”, referindu-ne la actul inițial al lui Dumnezeu, cu „salvation/mântuire” care va veni mai târziu (aproape ca un plan B), vocabularul Scripturii este mai variat și surprinzător. Am văzut deja, de exemplu, că, cel puțin cu Dumnezeu (și Scriptura citită apocaliptic, de la sfârșit) Hristos îl precede pe Adam, care nu este decât un tip. Într-o inversare similară, Psalmul 103(4): 29-30 vorbește despre „creație” ca și cum se întâmplă la sfârșit, prin moarte și înviere: „Când le îndepărtezi respirația, ei mor și se întorc în praful lor; când îți vei trimite Duhul, vor fi creați (κτισθήσονται) și vei reînnoi fața pământului.” Creația, aici, ar fi eshatologică, nu protologică.

Cea mai controversată utilizare a verbului „a crea” este desigur Proverbe 8,22, „Domnul m-a creat, începutul căilor Lui / Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui (κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ)”. În timp ce Atanasie, în opoziție cu Arie, ar susține că acest verset se aplică lui Hristos, Înțelepciunea lui Dumnezeu, ca om, într-o „lectură partitivă” a Scripturii care devine standard după aceea, Origen pare să ia o altă cale. După cum spune Rowan Williams: „S-ar putea spune, deși destul de ciudat, că lumea pe care o locuim ca ființe materiale nu este creată de Dumnezeu: ea este făcută sau cel puțin condiționată de alegerile creaturilor sale și este reglementată de providența sa. Creația (ktisis) este strict doar expresia fără obstacole a voinței raționale a lui Dumnezeu”³².

El este cel care „împacă toate lucrurile cu el însuși”, „cel care face pace prin sângele crucii sale”, care este „chipul lui Dumnezeu invizibil”, „primul născut din toată creația” (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), „în care a dorit să locuiască plinătatea lui Dumnezeu” (Col 1,20.15.18). Sau așa cum Hristos este descris în Apocalipsă: „Aminul, martorul credincios și adevărat (μάρτυς), începutul creației lui Dumnezeu (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ)” (Apoc 3,14). Pentru a fi „creația” lui Dumnezeu în de a-l planifica sau tematiza” (p. 58).

³² Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, 2nd edn. (London: SCM Press, 2001 [1987]), 141.

acest sens este nevoie, aşadar, de un răspuns: un *Amin*, un *Să fie*, dat de cineva care în acest fel dă mărturie asupra lucrării lui Dumnezeu.

Desigur, ca „Atotputernic”, „Unul Dumnezeu, Tatăl” este „creatorul cerului şi al pământului”, după cum spune Crezul de la Niceea. Dar această atotputernicie, prin care Dumnezeu este creator, nu este pur şi simplu cea a forţei brute. Analizând versetul care descrie Înțelepciunea, un titlu al lui Hristos, ca „emanația celei mai pure glorie a Atotputernicului” (Înț 7,25), Origen susține că dacă Dumnezeu creează „în Înțelepciune” (Ps 103(4),24) sau „prin Cuvântul Său” (cf. In 1,3), atunci, „titlul *Atotputernic* nu poate fi mai vechi în Dumnezeu decât cel al Tatălui, deoarece Tatăl este Atotputernic prin Fiul Său” (*Princ.* 1.2.10). Dar, continuă el, această „atotputernicie” se exercită într-o manieră specială, adică prin Fiul Său (care poartă astfel şi titlul „Atotputernic”, Apoc 1,8), pentru ca „în numele lui Iisus fiecare genunchi să se plece” (Filip 2,10). După ce a raţionat în acest fel, Origen adaugă, „astfel încât să se înțeleagă mai clar care este *gloria* omnipotenței lui”: „Dumnezeu şi Tatăl sunt *Atotputernici* pentru că au putere asupra tuturor lucrurilor, ... şi exercită puterea asupra lor prin Cuvântul Lor / Lui, *pentru că în numele lui Iisus fiecare genunchi se pleacă ...* Şi, dacă *fiecare genunchi se închină* lui Iisus, apoi, fără îndoială, El este Cel care a exercitat puterea asupra tuturor lucrurilor şi prin care *toate lucrurile au fost supuse* Tatălui; pentru că sunt aplecați/îngenuncheați prin Înțelepciune, adică prin Cuvânt şi Raţiune, nu prin forţă şi necesitate, cum ar fi fost dacă era supuşi. Şi, prin urmare, gloria lui se află în faptul că el posedă toate lucrurile, iar aceasta este *slava cea mai pură şi mai clară* a atotputerniciei; căci prin Raţiune şi Înțelepciune, nu prin forţă şi necesitate, toate lucrurile au fost supuse.” (*Princ.* 12.10; citând Filip 2,10; 1 Cor 15,27-28)

Atotputernicia lui Dumnezeu, în virtutea căreia este Creatorul cerului şi al pământului, este o atotputernicie care se exercită nu „prin forţă şi necesitate”, ci mai degrabă prin „Raţiune şi Înțelepciune” (o reluare creştină a relatării lui Platon în *Timaeus*, 47e-48a, despre modul în care mintea convinge necesitatea de a aduce toate lucrurile la perfecţiune). Şi sfârşitul acestui exerciţiu este de a aduce toate lucrurile în supunere, realizate în fiecare genunchi care se pleacă înaintea numelui lui Iisus, când numele de deasupra tuturor numelor îi este acordat ca urmare a golirii sale voluntare pe Cruce; paradigma pentru această „atotputernicie” nu este deci o proiecţie a puterii concepute uman, ci mai degrabă puterea care se perfecţionează în slăbiciune (2 Cor 12,9), iar paradigma este Crucea. Când toate lucrurile vor fi astfel supuse (pentru că, într-adevăr, toate vor muri), iar Hristos va supune Tatălui toate lucrurile, Dumnezeu va fi, în cele din urmă, „totul în toate”. „Creația” aici este înțeleasă ca „posesie”, aducând toate lucrurile la sfârşitul lor final³³. Mai mult, ca rezultat al atotputernicie

³³ Pentru o expunere cât mai detaliată şi sofisticată a crezului Sf. Maxim, recomand: Jordan Daniel Wood, „That Creation is Incarnation in Maximus the Confessor” (PhD thesis: Boston

exercitată prin Rațiune și Înțelepciune, finalul necesită cooperarea noastră și, prin urmare, educația noastră, pentru ca și noi să putem oferi Aminul nostru; „să fie” ceea ce este propriul proiect al lui Dumnezeu.

Origen știa că textul ebraic din Proverbe 8,22 poate fi tradus și în greacă în termeni de „posesiune”: „Domnul m-a stăpânit”³⁴. Folosind imaginea de fier și foc pe care Origen o introduce în *Princ.* 2.6, unde fierul, odată plasat în foc, nu mai este cunoscut prin propriile sale proprietăți, dar, chiar dacă rămâne fier, este acum cunoscut doar prin proprietățile focului. S-ar putea spune că este fier doar când este în foc, „dobândit” de foc, căci este „creat”, adică acum este ceea ce Dumnezeu l-a făcut să fie. În mod fascinant, imaginea lui Dumnezeu ca „foc mistuitor” (Deut 4,24; Evr 12,29) ne trimite înapoi în timp. Origen (*Princ.* 2.8.3) remarcă modul în care, în toată Scriptura, cei care sunt departe de Dumnezeu sunt descriși de Scriptură ca „reci”, în timp ce cei care se apropie de el devin fierbinți – „face din slujitorii săi o flacără de foc” (Ps 103(4),4; Evr 1, 7) – aprins de „focul” pe care Hristos a venit să-l arunce pe pământ (Lc 12,49), astfel încât inimile ucenicilor Săi să ardă când deschide Scripturile (Lc 24:32). Interacțiunea dintre frig și căldură este intrinsecă trecerii timpului. După cum observă Carlo Rovelli, „căldura nu poate trece de la un corp rece la unul fierbinte. ... Aceasta este singura lege de bază a fizicii care distinge trecutul de viitor. ... Prin urmare, legătura dintre timp și căldură este fundamentală: de fiecare dată când se manifestă o diferență între trecut și viitor, este implicată căldura”³⁵. Pentru Origen, creșterea de la Adam la Hristos este o „încălzire” a psihicului răcit, astfel încât să devină un foc nou, un proces care necesită, sau este, timp; ori timpul este măsurarea transferului de căldură, de „îndumnezeire”.

Pe lângă cuvântul „creat”, totuși, Scriptura folosește și alte cuvinte: în ceea ce privește ființa umană, proiectul particular al lui Dumnezeu (pentru că orice altceva este pur și simplu rostit în existență: „să existe”), prima consemnare a „creației” în Facere folosește cuvântul ποιέω („a face”), în timp ce al doilea folosește πλάσσω („a împodobi”). Departe de Facere care descrie creația ființei umane, ca un act distinct (planul A) față de lucrarea mântuirii (planul B) relatată în Noul Testament, citind liniar (Figura 1), Irineu, începând mai degrabă cu cel care deschide Scriptura, poate afirma: „Întrucât Mântuitorul preexistă, era necesar ca cel care va fi mântuit să vină la existență, astfel încât Mântuitorul să nu existe degeaba”³⁶. Creația și

College, 2018).

³⁴ Vezi Origen's *Hexapla*, ed. Frederick Field, *Origenis Hexaplorum*, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1875), 2.326: Κύριος ἐκτίσαστό με, aceasta este, folosind κτάομαι, mai degrabă decât κτίζω.

³⁵ Carlo Rovelli, *The Order of Time* (Riverhead Books, 2018), 24-5.

³⁶ *Haer* 3.22.3; Cf. Behr, „Since the Savior Pre-Exists: A Reconsideration of Irenaeus *AH*

mântuirea sunt interdependente, în așa fel încât proiectul lui Dumnezeu de a face o ființă umană să se realizeze la sfârșit: „... la fel cum, de la începutul (*ab initio*) formării noastre (*plasmationis*) în Adam, suflarea vieții de la Dumnezeu, fiind unită cu lucrarea manuală (*plasmati*), a animat (*animavit*) ființa umană și i-a arătat o ființă rațională, așa că, la sfârșit (*in fine*), Cuvântul Tatălui și Duhul lui Dumnezeu, devenind uniți cu substanța veche a formării (*plasmationis*) a lui Adam, a/au făcut (*efectiv*) ființa umană să trăiască (*viventem*) și desăvârșească, purtând pe Tatăl desăvârșit; pentru că, la fel ca în cei animați trebuie să murim cu toții, tot așa și în spiritual trebuie să fim cu toții vii (*vivificemur*). Căci niciodată Adam nu a scăpat de Măinile lui Dumnezeu, cărora le vorbea Tatăl, spunând: *Să facem ființa umană după chipul nostru, după asemănarea noastră*. Și din acest motiv, la sfârșit (*fine*), *nu prin voința cărnii și nici prin voința omului*, ci prin plăcerea bună a Tatălui, mâinile sale au perfecționat o ființă umană vie (*vivumperfecerunt hominem*), ca păstrând poruncile Adam să devină după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.” (*Haer.* 5.1.3, citând *Fac* 1,26; *In* 1,13)

Dumnezeu lucrează în mod continuu, modelând cu mâinile Sale pământul pe care îl avem (pentru că „ființa umană este pământul care suferă”, așa cum spune Barnaba³⁷), astfel încât la sfârșit să se devenim „ființa umană vie”, „slava lui Dumnezeu” (*Haer.* 4.20.7). Așa cum este descris aici, după 1 Cor 15,45-48, aceasta este, de asemenea, o mișcare de la respirație a Duhului (care nu poate coexista conform lui Irineu, cf. *Haer.* 5.12), așa cum Adam, pământul animat de o suflare, este modelat continuu de Măinile lui Dumnezeu, până la sfârșitul; proiectul anunțat la început, este finalizat, ființa umană trăind prin Duh. Timpul este, din nou, mișcarea de la o formă de viață la alta.

Într-un pasaj interesant, Origen pare să coordoneze aceste trei verbe diferite – κτίζω („a crea”), ποιέω („a face”), πλάσσω („a modela/îmbogăți”) – ca ele să nu se refere la acte distincte sau discrete, ci mai degrabă să fie receptate ca aspecte diferite ale actului lui Dumnezeu de a crea. Analiza lui Origen este făcută în același mod în care el analizează titlurile diferite ale lui Hristos ca diferite caracteristici ale Lui Hristos. După cum spune Origen: „Deoarece, prin urmare, prima ființă umană s-a îndepărtat de lucrurile superioare și a dorit o viață diferită de viața mai bună, el a meritat să fie un început nu de ceva creat, nici făcut (οὔτε κτίσματος οὔτε ποιήματος), ci de ceva modelat (πλάσματος) de Domnul, făcut (πεποιημένον) să fie batjocorit de îngeri. Acum, ființa noastră superioară este (ἡ προηγουμένη υπόστασις) în forma inițială / creată (κτίσαντος) conformă imaginii Creatorului; însă, ceea ce rezultă dintr-o cauză (ἡ ἐξ αἰτίας) se află în lucrarea modelată (ἐν τῷ

3.22.3”, în curs de apariție în *Studia Patristica*.

³⁷ *Letter of Barnabas* 6.9: ἄνθρωπος γὰρ γῆ ἐστὶν πάσχουσα. Ed. and trans. K. Lake, LCL Apostolic Fathers 1 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

... *πλάσματι*), care a fost primită din praful pământului.” (*ComJo* 20.182, citând *Iov* 40,19 și *Fac* 1,26)

După cum subliniază Marguerite Harl, observând diferitele verbe folosite în cele două relatări ale creației din *Facerea*, prin versetul din *Iov*, Origen pare să indice o ierarhie a termenilor care descriu diferitele aspecte ale „creației”, o gradare descendentă a lucrurilor „create” (*κτίζειν*), „make/a face” (*ποιεῖν*) și „mold/a modela (cu referire la matrițe)” (*πλάσσειν*)³⁸. „Ființa noastră” (*προηγούμενη*) nu este pur și simplu o existență „superioară”, așa cum a fost creată după chipul lui Dumnezeu, o realitate intelectuală superioară materiei corporale, ci, mai concret, existența noastră primară sau primordială – *Fac* 1,26 vine, literalmente, înainte de *Fac* 2,7 – în timp ce ceea ce este modelat de pe pământ, în altă ordine de idei, nu este pur și simplu „creat sau făcut”, ci, rezultat „dintr-o cauză”; el „a fost făcut să fie batjocorit de îngeri”. Care ar putea fi această cauză? Aceasta este întrebarea de care ne vom preocupa în cele ce urmează.

În plus, Origen, mereu atent la chestiuni textuale precise, observă că există alte două cuvinte care vorbesc despre „creație”. O deosebită importanță sunt cuvintele lui Pavel din *Efesenii* 1: 3-4: „Binecuvântat să fie Dumnezeul și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, care ne-a binecuvântat în Hristos cu fiecare binecuvântare duhovnicească în locurile cerești, așa cum ne-a ales (*ἐξελέξατο*) pe noi în El înainte de întemeierea (*πρὸ καταβολῆς*) lumii, ca să fim sfinți și fără vină înaintea Lui.”

Deși tradus în mod regulat cu „fundatie”, cuvântul grecesc *καταβολή*, așa cum remarcă Rufinus în traducerea sa *Despre primele Principii*, a fost tradus în mod necorespunzător în latină drept *constitutio*; căci în greacă *καταβολή* înseamnă mai degrabă *deicere*, adică a arunca în jos (*Princ.* 3.5.4). Legat de această „aruncare în jos”, desigur, este și *Apoc* 13,8, care vorbește despre cei care se închină fiarei, „ale căror nume nu au fost scrise în cartea vieții Mielului ucis de la întemeierea lumii (*ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*)”. În timp ce suntem aleși înainte de întemeierea lumii, Mielul este ucis de la întemeierea sa, o schimbare de prepoziție la care ne vom întoarce.

Pentru a vedea cum aceste diferite cuvinte referitoare la „creație” ar putea fi coordonate, le-am putea alinia cu diferitele dimensiuni din *Figurile* 3 și 4. În acest sens, trebuie avut în vedere că, la fel ca și cu titlurile lui Hristos, aceste cuvinte diferite referitoare la „creație” nu sunt momente distincte sau discrete într-un timp liniar, ci aspecte diferite ale uneia realități, fiind formate pentru a fi gata ca Dumnezeu, în cele din urmă, să fie „totul în toate”.

³⁸ Marguerite Harl, „Préexistence des âmes dans l'œuvre d'Origène,” in L. Lies, ed., *Origeniana Quarta* (Innsbruck- Vienna: Tyrolia Verlag, 1987), 238-258, aici p. 244.

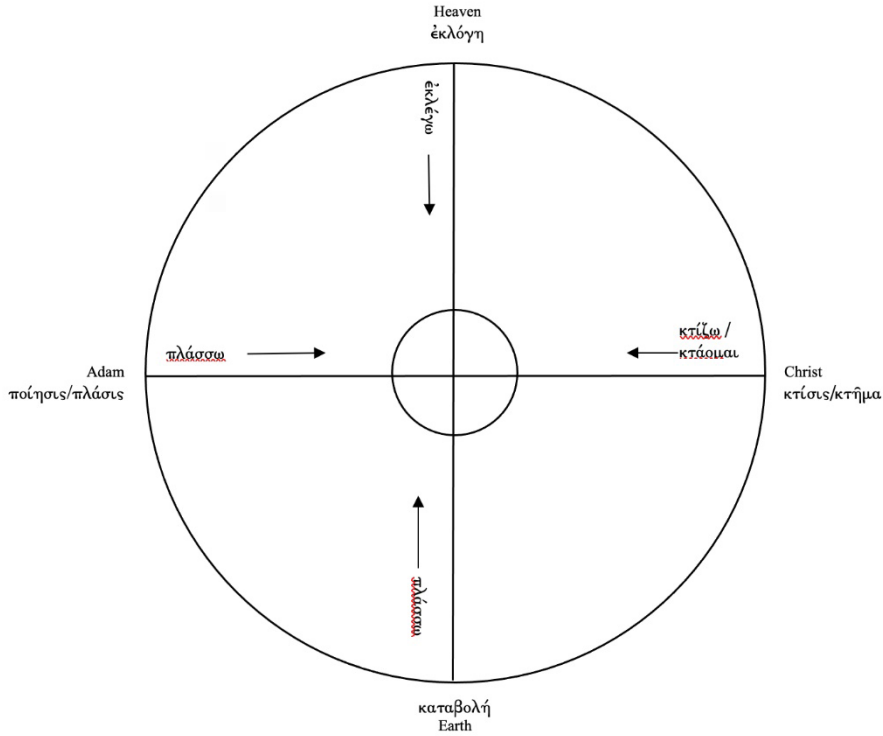


Figura 5

Suntem, în primul rând, din registrul superior, „chemați” în ființă, „aleși” de Dumnezeu, „înaintea întemeierii sau aruncării în jos” a lumii: Dumnezeu, nu lumea, este cauza existenței noastre. Dar, așa cum spune Maxim, primul nostru act, așa cum ar fi, chiar în momentul venirii noastre în ființă (ἅμα τῷ γενέσθαι) este să ne îndepărtăm de Dumnezeu, risipind capacitatea noastră spirituală de a ne bucura de Dumnezeu, întorcându-l spre lumea materială, atrasă mai degrabă de frumusețea lumii decât de Dumnezeu; această „cauză” rezultă în nevoia noastră pentru o pedagogie lentă, lungă și răbdătoare, învățându-ne, prin reciprocitatea plăcerii și a suferinței, până și noi inversăm ordinea și prin „schimbarea folosirii morții” oferind „Amin” sau „Să fie” lui Dumnezeu în Hristos suntem, astfel, născuți în viața lui Dumnezeu³⁹. Fiind făcuți (ποίησις/ πλάσις) „în Adam” (stânga și jos, pe diagramă),

³⁹ Maximus the Confessor, *Ad Thalassium* 61 (ed. Carl Laga and Carlos Steel, *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, CCSG 7, 22, Turnhout: Brepols. 1980, 90); trans. in Maximus Constas, *On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassios*, FC 136, Washington, DC: CUA Press, 2018). Pentru o introducere similară în fenomenologie,

având lumea „dărâmată”, îl cunoaștem mai întâi pe Hristos ca „Mielul ucis *din* (nu *înainte*) de la întemeierea lumii” (Apoc 13,8), adică în aparențele acestei lumi ca „aruncat în jos” și îl vedem pe Hristos ca „răstignit și ucis de mâinile oamenilor fără de lege” (Fapte 2,23). Dar, pe măsură ce creștem în Hristos, ajungem să vedem că *Pascha* este de fapt „planul definit” dinainte cunoscut de Dumnezeu (Fapte 2,23), nu doar un act de ispășire ca răspuns la păcatul nostru (care este și în dramă pe două nivele, văzută de la sfârșit). Dar în schimb, ea este expresia iubirii lui Dumnezeu, care provine din Dumnezeu însuși, ca în Evanghelia după Ioan, o iubire necondiționată și necondiționată: „Acesta este modul (*οὗτως*) în care (*ouras*) Dumnezeu iubește lumea ... ” (In 3,16), și „din acest motiv Tatăl îl iubește” pe Hristos, pentru că El „dă viața mea, ca să o iau din nou” și, mai mult, „Nimeni nu-l ia de la Mine, ci Eu de la Mine Însumi îl pun” (In 10,17-18). *Pascha* apare astfel în două „registre”: Slujitorul Suferind și Domnul Slavei, pe Cruce, cu descrierea originală fiind: Hristos cel viu pe Cruce (Evangheliarul lui Rabbula, ușile Sf. Sabina etc.) ceea ce reflectă în cele din urmă în imaginea lui Hristos mort pe cruce și înviat, care îl prezintă pe același Hristos, în aceeași figură, brațele întinse, ridicându-i pe Adam și Eva, neamul omenesc. Mai mult, pe măsură ce progresăm de la stânga la dreapta, de jos în sus, de la copilărie la maturitate, murind în mod sacramental și ascetic în Hristos, ajungem în cele din urmă să vedem că am fost chemați la existență „înainte de întemeierea lumii” (Ef 1,4); în timp ce cauza principală a existenței noastre, văzută în registrul inferior, sunt părinții noștri biologici – ajungem să ne dăm seama tot mai mult, pe măsură ce manifestăm faptul că Dumnezeu este originea noastră principală, cauza fundamentală a existenței noastre, așa cum proclamă psalmistul: „Sunteți zei, fii ai Celui Preaînalt” (Ps 81(2):6). Poate că, atunci, „cauza antecedentă” la care apelează Origen în Primele principii este reacția noastră la a vedea cum arată viața și iubirea divină; de la prima noastră respirație, preferăm să ne ținem de respirație, angajându-ne în moarte, rezultând o lungă pedagogie (în care suntem „batjocoriți de îngeri”), culminând cu moartea, prin care experimentăm în sfârșit, în slăbiciune, puterea perfectă a lui Dumnezeu. Comoara ascunsă în Scriptură, care așteaptă să fie dezvăluită, este și comoara conținută în vasele de lut, „pentru a arăta că puterea transcendentă aparține lui Dumnezeu și nu nouă” (2 Cor 4,7).

De la Biblie la Scriptură

Revenirea de la „Biblie” (și Figura 1) la Scripturi (și figurile ulterioare), implică mai mult decât întoarcerea de la Părinți (sau mai bine zis „sinteza neopatristică”) la „Biblie” (și Figura 1). Este nevoie, mai degrabă, de o schimbare de perspectivă sau de o paradigmă în modul în care citim. Totuși, dacă ceea ce este

recomand: Michel Henry, *I Am the Truth*, 135; cf. Behr, *John the Theologian*, 318-9; deși ajungem să fim în Viață, preferăm orizontul lumii decât Pathos-ul Vieții.

schitat mai sus surprinde într-adevăr ceva din idiomul și lumea gândirii Părinților (și a Liturghiei), folosind, așa cum am făcut, resursele de investigație istorică și bursă scripturală (împreună cu filosofia și într-adevăr fizica), s-ar putea să deschidă calea pentru o intrare atentă în lumea Scripturii, a Părinților și a Liturghiei, în care toate acestea aderă ca disciplină unică a Teologiei, Regina Științelor, așa cum așteptăm și noi, practicienii ei, trăiește și se transformă prin venirea Domnului nostru.

2. Hermeneia patristic-filocalică *

Ioan Chirilă

Pr. prof.univ.dr.

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

ioan.chirila@ubbcluj.ro

Abstract

Orthodox exegetes' concern with identifying a hermeneia that is specific to the Christian East are apparent, one of the reasons being the fact that, in the Orthodox Church, there is no synodal resolution specifying the relationship that biblical scholars should have with the historicalcritical method, the instruments of which cannot be overlooked by the academic world. It is out of such considerations that we have sought to provide exegetes with the opportunity to familiarise themselves with a particular kind of hermeneutics, one that is specific to the Desert Fathers and especially to the Fathers of the Philokalia. Thus, what we aim for in the present study is to highlight the way ascetics approached the Holy Scriptures and identify the interpretation methods and principles they employed to access the mysteries of the holy text. Spiritual interpretation, allegory, praxis, the power of words, behavioural paradigms, and the ethical dimension are but a few of the elements we will dwell on in this research, which we would like to be an invitation to acquire more detailed knowledge of *ascetic hermeneutics*.

Keywords: Philokalic Fathers, desert, words, praxis, ethical method

Introducere

Obiectivul principal al revistei noastre ROOTS (*Romanian Orthodox Old Testament Studies*) este acela de promova exegeza ortodoxă în mediul academic românesc și apoi în cel internațional, însă într-o strânsă relație cu viața Bisericii. Această țintă se regăsește în afirmațiile părintelui profesor John Breck care în volumul *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, susține că Biserica Răsăriteană nu

* Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în revista *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (2/2021) alături de alte comunicări susținute în cadrul conferinței internaționale *Hermeneutică biblică: Vechiul Testament – tradiție și (post)modernitate [exigențe academice, cercetare biblică și exegeză liturgico-pastorală]* care a avut loc în Cluj-Napoca, în intervalul 6-7 aprilie 2021. Textul de față este o versiunea completată și îmbunătățită cu informații și conținuturi noi.

a făcut niciodată o exegeză de dragul interpretării, ci pentru zidirea sufletească a comunității euharistice¹. Prin urmare, în Răsăritul creștin interpretarea a avut o coloratură omiletică/catehetică/pastorală, deoarece textul scripturistic a vizat întotdeauna viața comunitară și călăuzirea credincioșilor prin puterea cuvântului Scripturii pe calea îndumnezeirii.

În cercetarea de față ne propunem să realizăm un ghid hermeneutic, practic, specific mediului ortodox care să aibă menirea de a readuce în actualitate principiile hermeneutice răsăritene care se fundamentează pe scrierile Părinților, cu precădere cele filocalice, principiile hermeneuticii Părinților din pustie – *hermeneuticii ascetice*, după cum o numește profesorul Ioannis Karavidopoulos². Demersul nostru se înscrie în linia de cercetare pe care a promovat-o părintele profesor Constantin Coman prin volumele și studiile sale în care propune o interpretare niptică a Sfintei Scripturi³. Prin urmare, ne propunem să identificăm câteva principii hermeneutice menționate de Părinți în scrierile filocalice. Zona noastră de cercetare nu se va limita la cele 12 volume ale Filocaliei românești care au fost realizate de către părintele profesor Dumitru Stăniloae, ci vom avea în vedere texte ascetice din Patericul Egiptean sau din alte lucrări de sinteză care aduc în atenția noastră literatura filocalică, cum ar fi lucrarea mitropolitului Kallistos Ware – *The Inner Kingdom*⁴, cea a lui Douglas Burton-Christie, un erudit cercetător al literaturii ascetice – *The World in the Desert*⁵ sau a profesorului Ioannis Karavidopoulos – *Metoda ascetică a hermeneuticii Scripturilor*.

¹ „Exegeții ortodocși susțin necesitatea absolută de a-și subscrie reflecțiile la gândirea Bisericii. Aceasta presupune conformarea interpretării exegetice la învățăturile de doctrină și de morală din Sfânta Tradiție, asumarea muncii de exegeză ca *diakonia*, adică slujire a Bisericii și desăvârșirea acestei munci în interesul Bisericii și a misiunii ei în lume.” John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. de Ioana Tămăian (Cluj-Napoca: Patmos, 2003), 61.

² Ioannis Karavidopoulos, „Metoda ascetică a hermeneuticii Scripturilor. Cu referire specială la harisma interpretativă a Părintelui Sofronie,” în Gheorghios Mantzaridis (ed.), *Părintele Sofronie. Teologul luminii necreate. Actele Simpozionului științific interortodox, Atena (19-21 octombrie 2007)*, trad. de Florin-Cătălin Ghiț și Elena Dinu (Cluj-Napoca: Renașterea, 2018), 109.

³ Constantin Coman, *Erminia Duhului* (București: Ed. Bizantină, 2002); *Despre vederea lui Dumnezeu* (București: Ed. Bizantină, 2016). „Ermineutica biblică ortodoxă,” *Ortodoxia* 3-4 (2004): 26-48. „Despre recursul studiilor sistematice la Sfânta Scriptura,” *Studii Teologice* 2 (2006): 181-193; „Experientia rerum. Important concept gnoseologic și hermeneutic la Sfântul Ioan Gură de Aur,” în *Teologia ortodoxă în destin românesc, volumul omagial închinat Părintelui profesor Ilie Moldovan la 80 de ani*, (Sibiu: Ed. Andreiană, 2008), 328-42; „Sfânta Scriptură și Ermineutica biblică ortodoxă,” *Studii Teologice* 3 (2009) 31-59; „Experiență niptică – reper hermeneutic,” *Studii Teologice* 3 (2017): 13-42.

⁴ Kallistos Ware, *The Inner Kingdom* (New York: St. Vladimir's, 2000).

⁵ Douglas Burton-Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism* (Oxford: University Press, 1993).

Această abordare este determinată și de ceea ce noi cunoaștem sub conceptul de teologie a contextualizării, anume că orice demers teologic se desfășoară într-un context istoric concret⁶. Acesta trebuie lecturat în cele două niveluri, sau ținând cont de cele două niveluri de adresabilitate, o adresabilitate primară și o alta universală sau perenă care face referire la maniera în care textul ni se adresează în ziua de astăzi. Din această perspectivă, ceea ce găsim în gândirea și în expresia filocalică are o funcție paradigmatică, putând să se constituie într-un model bun pentru interpretare și de raportare a noastră la textul Sfintei Scripturii.

Filocalia – de la înțelegere la întruparea cuvântului scripturistic

Textele filocalice au avut întotdeauna un statut privilegiat în viața Bisericii. Dimensiunea formativă a acestora și perspectivele duhovnicești statornicite de Părinții filocalici le-au oferit acestor scrieri calitatea de *vademecumuri* spre îndumnezeire. În opinia Mitropolitului Kallistos Ware, Filocalia are menirea de a seconda lectura textelor scripturistice pentru a oferi călăuzire în aplicarea concretă a adevărilor revelate, atât în viața comunităților creștine, cât și a fiecărui credincios în parte, fie el monah sau mirean: „Mărturia Scripturii nu trebuie izolată vreodată de călăuzirea permanentă a Duhului Sfânt în viața Bisericii, [călăuzire realizată prin, subls. ns.] scrierile Sfinților Părinți⁷, și mai presus de acestea de Filocalie.”⁸ Dacă textele filocalice sunt considerate vârful de lance al scrierilor patristice, atunci se cuvine să acordăm acestora o importanță sporită în vederea deslușirii modului în care interpretăm și înțelegem Sfânta Scriptură.

Mitropolitul Kallistos Ware ne-a atras atenția asupra faptului că în momentul în care vorbim despre apropierea noastră sau dedicarea existenței noastre cuvântului scripturistic, ar trebui să parcurgem trei pași, mai exact trei niveluri de acțiune pe care le specifică și gândirea filocalică: să plecăm din zona curățirii sufletești spre zona iluminării, pentru ca ulterior să accedem în zona propriu-zisă a *theosis*-ului⁹. Primul nivel poate fi încadrat în conceptul de viață activă, iar celelalte două în cel de viață contemplativă. Mitropolitul atrage atenția că nivelurile care vizează viața contemplativă nu sunt rezervate monahilor sau asceților, ci tuturor credincioșilor care

⁶ Karavidopoulos, „Metoda ascetică,” 115.

⁷ În viziunea mitropolitului apelul la Tradiția Bisericii este înțeles mai degrabă ca o experiență directă și personală a viețuirii în Duhul Sfânt, decât ca o trimitere la textele fundamentale realizate de generațiile anterioare. Kallistos Ware, *The Orthodox Way* (New York: St. Vladimir's, 2000), 9.

⁸ Ware, *The Inner Kingdom*, 147.

⁹ Când formulează aceste etape, mitropolitul Kallistos are în vedere perspectivele formulate de Sf. Dionisie Areopagitul, Sf. Grigorie al Nyssei și îndeosebi viziunea Sfântului Maxim care urmează lui Evagrie Ponticul și lui Origen. Ware, *The Inner Kingdom*, 141.

fac parte din Biserica lui Hristos. Prin urmare, calea spre întâlnirea cu Mântuitorul și spre îndumnezeire nu este rezervată doar elitelor spirituale și nici nu este una individuală, ci comunitară¹⁰. În orice exercițiu de întâlnire a noastră cu cuvântul Scripturii, cele trei nivele trebuie să fie sincrone, să fie realizare nu în succesiune, ci într-un raport de concomitență. În aceste condiții, accentul va fi pus pe încărcătura logică a cuvântului, a cuvântului cu putere sau pe acea centralitate hristologică a lecturii răsăritene a Sfintei Scripturi pe care trebuie să o sesizăm.

Din nefericire, pentru mulți exegeți, fie ei din vechime sau contemporani, interpretarea Sfintei Scripturi se rezumă doar la adunarea și ordonarea unor informații sau la o căutare neîncetată a sensurilor celor mai obscure texte. Acest demers este caracterizat de analize și dezbateri fără sfârșit. Această abordare scapă din vedere câteva aspecte fundamentale ale cercetării scripturistice: ținta citirii și studierii Sfintei Scripturi este întâlnirea cu Hristos și că lectura textului revelat trebuie să te conducă la rugăciune și la întrupare efectivă a cuvântului. Mitropolitul Kallistos subliniază în acest sens faptul că: „Scopul real al studiului biblic este creșterea iubirii noastre pentru Hristos, aprinderea inimii noastre în rugăciune și călăuzirea în viața noastră personală.”¹¹ Cu alte cuvinte, studiul biblic trebuie să ne conducă spre un dialog viu cu Cuvântul lui Dumnezeu într-o stare de rugăciune, fără de care nu se poate dobândi *mintea lui Hristos* – criteriul spre care tinde orice exigență hermeneutică în Răsăritul creștin. Acest criteriul final are în vedere constant maniera în care mesajul Sfintei Scripturi este explicat și înțeles în Sfânta Tradiție¹².

Lectura hristologică a Vechiului Testament trebuie să pornească de la principiul enunțat de Însuși Domnul când le vorbea ucenicilor pe cale: „începând de la Moise și de la toți proorocii, le-a tâlcuit lor, din toate Scripturile cele despre El.” (Lc 24,27)¹³. Acest principiu fundamental de lectură hristologică pleacă mai întâi de la o valoare nominală a textului, dar și de la identificarea sensului profund, a dimensiunii mistice prin care textul operează și în ziua de astăzi, a modului în care mă interpelează și pe mine, cititorul de azi. Apoi, acest tip de lectură propune asumarea caracterului mistic al interpretării care vizează sensul duhovnicesc a realităților scripturistice. Narațiunea istorică se referă la un timp concret care poate fi accesat astăzi prin conținutul său

¹⁰ Ware, *The Inner Kingdom*, 144.

¹¹ Ware, *The Inner Kingdom*, 148.

¹² George Florovsky, „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church,” in *Aspects of History, Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 4 (Belmont: Nordland Publishing Company, 1975), 22-25. Vezi George Florovsky, „The Lost Scriptural Mind,” in *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 1 (Belmont: Nordland Publishing Company, 1972), 11 și Ioan Chirilă, „Hermeneutica biblică din perspectivă răsăritean-ortodoxă,” *Studii Teologice* 3 (2017): 47.

¹³ Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, 70.

spiritual-simbolic. Însă conținutul mistic al textului care ne prezintă un mod concret de interacționare a creatului cu Necreatul, ne poziționează, dacă avem în vedere cei trei pași amintiți, în zona contemplației și în sfera efectivă a *theosis*-ului.

Așadar, interpretarea sau înțelegerea efectivă a mesajului cuvântului scripturistic este realizată nu numai la nivelul intelectului, ci în acțiunea concretă a făptuitorului. În aceste condiții avem în vedere o exegeză și un *praxis* efectiv pe care interpretarea filocalică ni-l oferă. În momentul în care interpretăm textul scripturistic și observăm că determină sau generează o acțiune concretă, un *praxis*, un *ortopraxis*, atunci trebuie să sesizăm ceea ce spun teologii menționați, că există și o dimensiune etică sau o relație de natură etică pe care textul scripturistic înțeles o determină în cel care simte cuvântul, simte Scriptura, simte harul pe care îl împărtășește Logosul. De aceea, în momentul în care intrăm în orizontul patristic-filocalic, vom sesiza o prezență în abundență a textului scripturistic. Sunt Părinți care dau impresia că scriu într-o succesiune naturală textele scripturistice, fără să mai țină cont de aspectul canonic al cărților din Scriptură, le îmbină, pentru că ceea ce doresc ei să determine este în sine reînțoarcerea sau reșezarea umanului în fluxul efectiv al vieții în Cuvântul lui Dumnezeu, fiindcă „El este viața și a-tot-viața (*svezivot*), întrucât numai Viața [care vine], prin EL este viață. Acolo unde nu este El – continuă Sfântul Iustin Popovici – viața se transformă în moarte, fiindcă El este singurul Care face ca viața să fie cu adevărat viață. Apostazia față de El, Care este Viață, sfârșește întotdeauna în mortalitate și moarte. De aceea, numai în El, Care este Logosul și Rațiunea vieții, se află singurul posibil temei rațional al vieții umane în categoriile timpului și ale spațiului.”¹⁴

Această reșezare a omului în acest flux al vieții este, în maniera pe care ne-o arată părinții filocalici, efectiv liturgică. Întreaga acțiune de îndumnezeire se realizează prin intermediul acestei Liturghii, înțeleasă nu doar ca o slujbă, ci ca o lucrare comunitară integrală a fiecăruia dintre noi, într-un exercițiu conștient de redefinire a existenței personale în raport cu Creatorul prin determinarea unei reordonări a existenței sau a unei relecturării într-o dimensiune teologică a întregii existențe. Acest mod de lectură ne arată că textul scripturistic se adresează omului în totalitatea sa, în integralitatea sa. Prin urmare, nu trebuie să opereze doar planul rațional, planul intelectual, ci textul scripturistic trebuie să fie înțeles și să determine o reorganizare sau o reșezare a chipului umanului în firească și în relația sa liturgică, doxologică și mistică cu Creatorul.

„Hermeneutica (părinților) pustiului” – metode și principii de interpretare

Sfânta Scriptură a avut o influență fundamentală în viața ascetică a Părinților care s-au nevoit în primele veacuri creștine cu precădere în pustia egipteană. Textele

¹⁴ Sf. Iustin Popovici, *Abisurile gândirii și simțirii umane. Studii Teologice*, trad. de Gabriel și Laura Mândrilă (București: Sophia, 2013), 123-4.

scripturistice care vizau desăvârșirea spirituală a celui credincios, au fost realmente surse concrete de inspirație pentru mișcarea ascetică din pustie. Acestea au conturat viața de zi cu zi a pustnicilor, oferindu-le posibilitatea de a se apropia de Dumnezeu, de a înțelege scopul vieții lor, de a găsi soluții în momentele de criză spirituală sau de anxietate, și de a păși treptat pe calea sfințeniei. Scriptura a avut un rol determinat atât în sinaxa publică, cât și în rânduiala de la chilie, unde aceasta era citită, ascultată, învățată, asumată, și întrupată. Din aceste considerente, când novicii cereau cuvânt de călăuzire de la bătrânii experimentați, aceștia se foloseau de textele scripturistice pentru a-i învăța calea spre desăvârșire¹⁵.

Autoritatea și centralitatea Scripturii în viața cotidiană a Părinților pustiei este evidentă. Aceasta a marcat modul de viață al bătrânilor și a constituit ghidul de referință pentru desăvârșirea novicilor. Întrebat de niște frați ce anume trebuie să facă pentru a se mântui, Avva Antonie le-a spus: „Ați auzit Scriptura? Îndeajuns vă este.”¹⁶ Cu alte cuvinte, Scriptura sub diferitele forme în care era prezentă în comunitățile monahale din pustie (fie prin texte scrise, fie prin practici ce țin de oralitate – memorare, recitare) îi învăța pe toți cum anume să se mântuiască. Acesta este și motivul pentru care Avva Ghelasie, posesorul unui manuscris integral al Sfintei Scripturi scris pe pergament, a pus la dispoziția tuturor fraților această Biblie pentru ca oricine dorește să se folosească să intre în biserică în care era păstrată și să citească¹⁷. Aceste exemple nu sunt singulare, deoarece mulți bătrâni obișnuiau să recomande lecturile biblice pentru fortificarea sufletească. Spre exemplu, Sfântul Epifanie al Salaminei susținea că nimic nu îl protejează pe om mai bine de păcat decât citirea Sfintei Scripturi și că neștiința Acestora aduce mare primejdie¹⁸. În egală măsură, Părinții au pus un accent semnificativ pe lângă citirea Scripturii și pe practica recitării/meditării la cuvintele revelate. Aceștia erau convinși că rostirea și repetarea unor texte scripturistice asemenea unor rugăciuni îi făcea să dobândească o putere aparte menită să-i ajute în lupta lor duhovnicească¹⁹. În privința meditației care pentru Părinți era mai degrabă un fenomen oral care putea avea semnificații psihologice, putem observa că în practica ascetică aceasta presupunea o asumare și o interiorizare profundă a cuvântului lui Dumnezeu.

Astfel că, citirea, recitare și meditarea pustnicului la textul scripturistic îl ferea de diferite ispite, determina o mai bună înțelegere între frați, îl vindeca de neputințele sale trupesti și sufletești, îi oferea posibilitatea de a spori în viața sa duhovnicească, îi

¹⁵ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 117.

¹⁶ *Patericul egiptean* (Alba Iulia: Reîntregirea, 1997), Avva Antonie.

¹⁷ *Patericul egiptean*, Avva Ghelasie.

¹⁸ *Patericul egiptean*, Sfântul Epifanie, Episcopul Ciprului.

¹⁹ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 122.

sporea discernământul, îl ajuta să deosebească duhurile, îl ajuta să experimenteze puterea cuvântului, să trăiască liturgic taina cuvântului și îi unea mintea cu inima²⁰.

Având în vedere aceste realități, se cuvine să reflectăm asupra modului în care Scriptura era asumată și interpretată de către părinții pustiei pentru a oferi exegetului de azi posibilitate de a se raporta la o hermeneutică pe care spiritualitatea răsăriteană a promovat-o îndeosebi în mediu ascetic.

D. Burton-Christie a identificat în scrierile Părinților pustiei trei metode de interpretare a Sfintei Scripturi, care deși erau distincte, s-au întrepătruns armonios în multe lor aspecte comune. Acestea sunt: ■ *metoda paradigmatică* care pune accent pe modele scripturistice oferite asceților ca punct de referință; ■ *metoda alegorică* care avea în vedere căutarea sensurilor spirituale și a adevărilor de credință din textele scripturistice; și ■ *metoda etică* ce folosea Scriptura drept reper de viațuire autentică²¹. Autorul ține se precizeze faptul că metodele menționate nu sunt specifice doar Părinților pustiei, fiindcă sub diferite forme, acestea au fost aplicate constant în creștinismul timpuriu. Cu alte cuvinte, asceții nu aduc un aport substanțial în actul hermeneutic. Însă modul în care aceștia aplică metodele de interpretare amintite și maniera în care problematizează viațuirea autentică în raport cu exigențele consemnate de Scriptură, constituie un element de noutate și captează interesul nostru²².

Neavând o altă literatură normativă decât Sfânta Scriptură, Părinții pustiei s-au lăsat călăuziți în demersul lor ascetic de modelele și episoadele paradigmatic, atât din Vechiul, cât și din Noul Testament. Prin urmare, părinții au identificat modele scripturistice care corespundeau nevoilor, încercărilor sau exigențelor ascetice, le-au înțeles și le-au asumat până la identificare. Avva Filimon susținea că între el și regele David există o legătură aparte marcată de lectura Psalmilor. Acesta mărturisea că „așa a întipărit Dumnezeu puterea psalmilor în sufletul meu smerit, ca și în proorocul David, și nu mă pot despărți de dulceața felurilor vederi din ei.”²³ De aici deducem, pe lângă legătura care se stabilește între modelul scripturistic și cel care îl asumă, că pentru un asemenea nivel de identificare se impune o cunoaștere amănunțită a Sfintei Scripturi. Metoda paradigmatică presupunea de multe ori o interpretare literală a textelor scripturistice. Părinții pustiei urmau îndeaproape comportamentul modelelor biblice, încercând să ajungă la același nivel de virtuozitate. Folosirea acestor modele

²⁰ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 113.

²¹ Aceste metode de interpretare sunt consemnate de către D. Burton-Christie în secțiunea finală a capitolului al doilea care este intitulat „Approaches to the Word in the Desert” (pp. 166-179).

²² Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 166.

²³ „Despre Ava Filimon. Cuvânt foarte folositor,” în *Filocalia* 4, trad. de Dumitru Stăniloae (Sibiu: Arhidiecezania, 1948), 167.

în viața lor spirituală, oferea certitudinea mântuirii. Întrebat fiind de un monah dacă în urma ostenelilor ascetice este nădejde de mântuire, Avva Ioan Persul îi răspunde: „Eu cred că voi moșteni Ierusalimul cel de sus, care este scris în ceruri (Evr 12,22-23.). Căci credincios este cel cea făgăduit (Evr 10,23). Și pentru ce să nu cred? Iubitor de străini ca Avraam m-am făcut, blând ca Moise, sfânt ca Aaron, răbdător ca Iov, smerit cugetător ca David, pustnic ca Ioan, jalnic ca Ieremia, învățător ca Pavel, credincios ca Petru, înțelept ca Solomon. Și cred ca tâlharul, că Cel ce mi-a dăruit acestea pentru a Sa bunătate, și Împărăția mi-o va da”²⁴ Remarcăm aici modul în care Avva Ioan a asociat aceste virtuți cu modele biblice care le-au desăvârșit.

Mediul alexandrin și metoda alegorică de interpretare a influențat modul în care Părinții pustiei se raportau la textul sfânt. Chiar dacă printre eremiți existau și opozanți fervenți ai origenismului, aceștia nu au renunțat la alegorie, fiindcă această metodă nu este neapărat sinonimă cu hermeneutica lui Origen, ci aceasta a avut o istorie lungă, cu mult înainte de acesta. Prin urmare, pentru a face îndeosebi Vechiul Testament viu și lucrător în viața lor cotidiană, aceștia au folosit metoda alegorică.

Metoda etică de raportare la textul revelat a fost cea mai prolifică. Dimensiunea morală a Sfintei Scripturi a atras cel mai mult atenția eremiților care au înțeles că prin aplicarea concretă a conținutului textelor scripturistice, ei se vor apropia de sfințenie. Datorită acestui fapt, Scriptura a generat diferite practici și atitudini care au avut impact pentru posteritate. Modul de viețuire al marilor bătrâni, influențat de mesaj revelat al Scripturii avea să fie paradigmatic pentru ucenicii care căutau să fie asemenea părinților lor duhovnicești²⁵.

Teologul grec Ioannis Karavidopoulos scoate în evidență câteva particularități ale modului în care părinții filocalici se raportează și interpretează textul scripturistic. Acestea identifică patru principii sau abordări fundamentale care caracterizează hermeneutica nevoitorilor: ■ aplicarea concretă, faptică, a conținutului scripturistic este prioritară preocupărilor teoretice față de Scriptură; ■ optarea pentru o interpretare duhovnicească în detrimentul unei interpretări literale, istorice; ■ reinterpretarea unor texte după ce în prealabil au fost scoase din contextul primar; și ■ căutarea iluminării Duhului pentru o înțelegere plenară a textului revelat²⁶.

Pentru părinții pustiei, înțelegerea prin faptă a conținutului Sfintei Scripturi era capitală. După citire/auzire, textul revelat trebuia înțeles și numaidecât însușit practic. D. Burton-Christie consideră că acest principiu este o *hermeneutică a faptelor*²⁷ în care interpretarea este orientată spre întruparea cuvântului, care este ținta

²⁴ *Patericul egiptean*, Avva Ioan Persul.

²⁵ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 171.

²⁶ Karavidopoulos, „Metoda ascetică,” 117.

²⁷ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 160.

efectivă a Sfintei Scripturi²⁸. Fără o viață ascetică, trăită în curăție și fără o deschidere spre ascultarea și dialogarea interioară cu Cuvântul, întruparea textului revelat este imposibilă. Părinții filocalici au înțeles că interpretarea nu are un alt rol decât acela de a crea posibilitatea întrupării cuvântului scripturistic²⁹. Un exemplu concret care să ilustreze această perspectivă este oferit de renumitul Avvă Pamvo, despre care Socrate Scolasticul în *Istoria Bisericească* (PG 67,513AB) ne spune că la începutul pustniciei sale a dorit să învețe Psalmii lui David de la un călugăr renumit pentru cunoașterea Sfintei Scripturi. Auzind de la acela primul verset al Psalmului 38 („Zis-am că voi păzi căile mele, ca să nu greșesc cu limba mea”), avva s-a oprit din ascultarea continuării textului și a plecat să împlinească conținutul psalmului. După o vreme, cei doi se reîntâlnesc și călugărul care urma să-l învețe Psaltirea l-a întrebat de ce nu a mai venit pe la el. Avva Pamvo i-a răspuns că încă nu pus în aplicare faptică textul respectiv. După 19 ani, un alt călugăr care știa de acest răspuns al avvei, l-a întrebat dacă a învățat acel verset. Bătrânul Pamvo i-a răspuns că de abia s-a deprins a face cu fapta ce zicea David în acel stih. Paladie avea să mărturisească despre Avva Pamvo că, deși era un om simplu, Dumnezeu l-a înțelepțit în așa fel încât mulți obișnuiau să vină de la el pentru a învăța din multa sa înțelegere a dumnezeieștilor Scripturi cu care Domnul l-a înțelepțit pe acesta³⁰. O astfel de înțelepțire în Scripturi nu poate fi dobândită fără o poziționare concretă în zona întrupării cuvântului.

Conținutul Scripturii nu rămâne încorsetat în istoricitatea sa. Părinții filocalici au înțeles acest fapt, motiv pentru care nu au căutat în mod excesiv să înțeleagă condițiile istorice în care s-au petrecut evenimentele scripturistice³¹. Pentru ei prima o altă dimensiune de interpretare care personaliza textul, adică îl adapta la nevoile concrete ale fiecărui credincios. Altfel spus, Părinții își concentrau atenția asupra sensului duhovnicesc al textului, căutând să realizeze o legătură vie între Scriptură și sufletul omului. Întrebat fiind de Talasie³² cu privire al momentul premergător Cinei celei de Taină, când doi dintre ucenici au plecat în cetate pentru a se întâlni un om

²⁸ Gregory Jones, „Embodying Scripture in the Community of Faith,” in Ellen Davis și Richard Hays (eds.), *The art of reading Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2003), 145.

²⁹ Chirilă, „Hermeneutica biblică,” 55.

³⁰ *Patericul egiptean*, Avva Pamvo.

³¹ Karavidopoulos, „Metoda ascetică,” 115.

³² Întrebările lui Talasie la care Sfântul Maxim a răspuns au fost următoarele: „Cine este acela de care spune Evanghelia că poartă în cetate ulciorul cu apă și pe care întâlnindu-l învățăceii trimiși de Hristos primesc porunca să-i urmeze? Cine este apoi stăpânul casei? Și de ce nu i se spune numele de către Evangheliști? Ce este în sfârșit foișorul cel mare și pardosit, în care se săvârșește înfricoșata taină a Cinei dumnezeiești?” Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. 3, trad. de Dumitru Stăniloae, ed. electronică (Apologeticum, 2005), 46.

cu un ulcior (Mc 14,13), Sfântul Maxim Mărturisitorul îi răspunde astfel: „Scriptura trece sub tăcere numele omului la care a trimis Mântuitorul pe cei doi învățăcei pentru pregătirea Paștilor, ca și numele cetății în care au fost trimiși. După primul gând care-mi vine, socotesc că prin *cetate* este arătată lumea aceasta sensibilă, iar *omul* este firea generală a oamenilor. La aceasta sunt trimiși, ca învățăcei ai lui Dumnezeu și ai Cuvântului ca și înainte-mergători și pregătitori ai ospățului tainic pe care îl avea Dumnezeu împreună cu firea oamenilor, primul Testament și cel Nou. Cel dintâi curăță firea omenească de toată întinăciunea, prin filosofia practică (înțelepciunea lucrătoare), celălalt ridică mintea prin cunoaștere sau prin călăuzirea tainică a contemplației, de la cele trupești spre vederile înrudite cu ea ale celor spirituale. Iar probă despre aceasta este faptul că ucenicii trimiși sunt Petru și Ioan. Căci Petru este simbolul faptei, iar Ioan al contemplației.”³³ Observăm că Sfântul Maxim orientează toate amănuntele textului spre o înțelegere spirituală a evenimentului, îndemnându-l astfel pe Talasie spre o abordare personală a textului. Preocupările acestuia cu privire la numele omului cu ulciorul sau la identitatea stăpânului casei unde a avut loc cina, lucruri de altfel importante în iconomia înțelegerii conținutului istoric al evenimentului, sunt direcționate spre un înțeles care vizează taina omului care prin intermediul celor două Testamente este ridicat din cele trupești spre cele spirituale.

Scoaterea unor texte din contextul primar și reinterpretarea lor de către Părinți indică în egală măsură căutare permanentă a sensurilor duhovnicești ale textelor scripturistice și libertatea lor de raportare și de abordare inedită a Sfintei Scripturi. Un astfel de demers în care pasajul scripturistic este detașat de contextul inteligibil și interpretat în conformitate cu trăirea duhovnicească a interpretului, contrastează mult direcția exegetică a studiilor biblice actuale influențate de metoda istorico-critică³⁴. Totuși, această perspectivă de interpretare poate să fie înțeleasă, dacă ne raportăm la modul în care aceștia trăiau faptic credința și la legătura nemijlocită a acestora cu Duhul lui Dumnezeu. Exemplul pe care îl vom oferi este extras tot din răspunsurile către Talasie ale Sfântului Maxim. Cerându-i-se să deslușească taina tăierii împrejur săvârșite de Sefora, soția lui Moise, asupra copilului ei, atunci când îngerul Domnului căuta să ucidă pe cel trimis de Dumnezeu în Egipt (Ieș 4,24), Sfântul Maxim îi sugerează lui Talasie să lase istoria acelui eveniment de-o parte pentru că s-a împlinit și să ridice ochii minții spre un sens duhovnicesc, fiindcă Scriptura așează întotdeauna înțelesurile spirituale mai presus de cele istorisite, fapt observat cu ușurință de cei cu vederea sufletească sănătoasă. Acest eveniment scripturistic este proiectat de Sfântul Maxim într-o dimensiune spirituală ce vizează urcușul permanent în virtute și sub forma unei rugăciuni îi cere lui Dumnezeu ca „la

³³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 47.

³⁴ Karavidopoulos, „Metoda ascetică,” 115.

orice călcare să nu înceteze a ne trimite, ca pe un înger, rațiunea care să ne amenințe în conștiință cu moartea din pricina greșelii, ca, trezindu-ne la simțire, să învățăm să tăiem prin înțelepciunea înăscută ca pe o netăiere împrejur, necurățirea patimilor care s-a lipit de noi pe drumul vieții, din negrijă.”³⁵

Iluminarea Duhului Sfânt este o exigență hermeneutică fără de care textul scripturistic nu poate fi înțeles în profunzimea sa și nici nu poate fi lucrător în viața celui credincios. Conlucrarea cu Cel sub a Căruia călăuzire s-a scris întreaga Scriptură este esențială și pentru dobândirea unei libertăți de interpretare care poate să lărgescă înțelesul textelor scripturistice și să deslușească taina conținutului revelat. Scriind despre smerita-cugetare, Sfântul Ioan Scărarul afirmă că aceasta este o bogăție negrăită pentru că se zice: „*Învățați-vă de la Mine*; deci nu de la înger, nici de la om și nici de pe hârtie, *ci de la Mine* (Mt 11,29), adică din sălășluirea, din luminare și din lucrarea mea în voi; *că sunt blând și smerit cu inima* și cu gândul și cu cugetul; *și veți afla odihnă*, din partea războaielor și ușurarea de gânduri *sufletelor voastre*.”³⁶ Observăm îmbogățirea de sens pe care Sfântul o realizează prin intercalările pe care le face în textul biblic. Acest fapt relevă o înțelegere profundă a mesajului teologic al cuvintelor Domnului și implicit dorința sa de a face cât mai comprehensiv înțelesul textului scripturistic.

Concluzii

Hermeneutica Părinților filocalici ne oferă posibilitatea de a redescoperi un mod de interpretare specific Răsăritul creștin, în care liniștea, asumarea faptică și curăția inimii devin condiții esențiale pentru înțelegerea plenară a Sfintei Scripturi. Această hermeneutică care a fost trecută cu vedere timp îndelungat, dar a fost reactivată de demersul lăudabil al Sfântului Nicodim Aghioritul care a alcătuit o colecție de texte filocalice și de interesul pentru practicile isihaste, concentrate îndeosebi pe rugăciunea neîncetată, ar putea redeschide un capitol relevant pentru istoria interpretării Sfintei Scripturi.

Pentru Părinții filocalici cadrul de afirmare a importanței Sfintei Scripturi este de natură liturgică. Acesta presupune o abordare inter-subiectivă a ascetului cu cuvântul în vederea conștientizării faptului că Dumnezeu, așa cum ne relevă textul din Ieș 3,14, este o prezență de-a pururi existentă pretutindeni. Cunoașterea lui Dumnezeu este o trăire permanentă în prezența Lui și înțelegerea faptului că Dumnezeu este întotdeauna în fața noastră.

Hermeneutica filocalică oferă o atenție specială puterii cuvântului rostit. În acest sens cuvintele Scripturii erau de cele mai multe ori repetate pentru a statornici

³⁵ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 81.

³⁶ Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, în *Filocalia*, vol. 9, trad. de Dumitru Stăniloae (București: EIB-MBOR, 1980), 298.

conținutul teologic în sufletul celui care le rostește. Cu alte cuvinte, asceții experiau frecvent fenomenul spiritual în care cuvântul scripturistic plinea realitatea pe care o înfățișa. Această practică le-a oferit asceților posibilitatea de a rosti cuvinte, adeseori inspirate de Scriptură, care erau înzestrate cu o forță extraordinară care mișca voința celor ce le primeau pentru a asuma faptic conținutul lor.

Metoda de interpretare etică a constituit principala regulă hermeneutică aplicată de asceți Sfintei Scripturi. Aceasta s-a datorat în mare parte dimensiunii practice a raportului în care ei se găseau cu textul revelat. Pentru Părinții filocalici Scriptura cuprindea coordonatele necesare pentru desăvârșirea lor sufletească. Textul sfânt le răspundea nevoilor lor duhovnicești, fapt pentru care cunoașterea atentă a Scripturii coincidea cu cunoașterea lor. Prin urmare, acestora nu le rămânea altceva de făcut decât să citească/asculte, să înțeleagă, să asume și să întrupeze cuvântul lui Dumnezeu.

Acknowledgments: This work was supported by TeMATIC-Art, Project co-financed by FEDR through Competitiveness Operational Programme 2014 – 2020, Funding contract: 14/01.09.2016

3. Le « livre de la vie » à Qumrân et dans les textes bibliques*

Constantin Pogor

Pr. cadru didactic

Centre Orthodoxe d'études

et de recherches « Dumitru Stăniloae »

Paris, Franța

constantinos10@gmail.com

Abstract

The expression “the book of life” can be immediately connected with a range of biblical texts as Ex 32:32-34; Ps 69:29; Dn 12:1; Lk 10:20; Phil 4:3; Hebr 12:23 and Rev 3:5; 13:8; 17:8; 20:12.15; 21:27. Along with other known texts from the intertestamental literature, with the discovery of the Dead Sea Scrolls we learned of the existence of texts which present this expression. Given that a similar formula has been identified in other non-biblical texts (notably two from the Dead Sea Scrolls, 4Q504 1-2 vi 14 and 4Q318 31 8), that these compositions provide a specific context and that potentially highly interesting connections can be made to the book of Revelation, I propose a crossed analysis between Dn 12, the Qumran texts, the second temple literature and the last book of the Bible. Could it be that this expression travelled through the ages before receiving its most evolved form and meaning in John's Apocalypse? With this question in mind, this comparative analysis may facilitate our understanding of the meaning of this expression not only in the Qumran texts but also in the New Testament.

Keywords: Book of life, Daniel, Apocalypse, Qumran, Final Judgment

Introduction

Depuis plus d'un demi-siècle, de nombreux points de contact ont été recensés entre les livres bibliques et les manuscrits de Qumrân. Tout en partageant le même terreau théologique et philologique – celui de l'Ancien Testament –, des rapprochements singuliers ont été signalés entre le Nouveau Testament et les rouleaux

* Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în revista *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (1/2021) alături de alte comunicări susținute în cadrul conferinței internaționale *Hermeneutică biblică: Vechiul Testament – tradiție și (post)modernitate [exigențe academice, cercetare biblică și exegeză liturgico-pastorală]* care a avut loc în Cluj-Napoca, în intervalul 6-7 aprilie 2021. Textul de față este o versiune completată și îmbunătățită cu informații și conținuturi noi.

de la mer Morte. C'est dans cette optique que je compte m'arrêter sur l'expression סֵפֶר הַחַיִּים (« livre de la vie ») qui, tout en étant bien présente dans les textes du Nouveau Testament et dans la littérature intertestamentaire (1 *Hénoch* 47,3 ; 108,3 ; *Livre des Jubilés* 30,21-22 ; 36,10 ; *Apocalypse de Sophonie* 3,7 ; 9,1-3 ; *Joseph et Aséneth* 15,3-4¹), est moins employée – en tout cas sous la forme complète de « livre de la vie » –, dans les Saintes Écritures de l'Ancien Testament. L'unique occurrence vétérotestamentaire se trouve dans le Ps 69,29 (מִסְפָּר חַיִּים).

Jusqu'à présent, trois monographies ont traité la place et la fonction des livres célestes, y compris donc, du « livre de la vie ». Celle de Leo Koep, de 1952², commence par l'exploration de l'arrière-fond du Proche-Orient et du monde gréco-romain. L'auteur retrace, dans un premier temps, l'usage de ce motif dans la littérature judéo-chrétienne, avant de s'attarder, dans un deuxième temps, sur sa réception dans les textes liturgiques médiévaux. Tout en restant un point de départ très important, ce n'est qu'avec John J. Collins³ que la fonction du livre céleste (« heavenly book ») a été mieux esquissée dans le paradigme central des éléments qui s'enchaînent dans

¹ À noter que cette expression se retrouve dans la tradition liturgique juive dans la malédiction contre les apostats, en tant que citation du Ps 69,29 dans la douzième *Amidah* de la version palestinienne de la Génizah du Caire, et dans les prières des jours de pénitence qui suivent la *Shemoneh Esreh* dans la *Avinu Malkeinu* (ADPB [The Authorised Daily Prayer Book], 94, 96) (voir Joseph Heinemann – Jakob J. Petuchowski, *Literature of the Synagogue* [Library of Jewish Tradition] [New York : Behrman House, 1975], 33-36 ; Daniel K. Falk, « Words of the Luminaries », in Louis H. Feldman – James L. Kugel – Lawrence H. Schiffman [éds.], *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, vol. 2 [Philadelphia, PA : The Jewish Publication Society, 2013], 1960-1984, ici les p. 1980 et 1984) et dans la tradition liturgique chrétienne. Il s'agit des *Constitutions Apostoliques* 8^e livre, IX,3 (il est question de la prière pour les pénitents qui précède les prières anaphorales) et du *Rituel des exorcismes du Mystère du Baptême* (« inscrit-le dans Ton livre de la vie », lit-on dans la prière d'ouverture du rituel). Dans les *Prières précédant la Sainte Communion*, VII^e prière, on peut lire : « dans Ton livre est inscrit ce que je n'ai pas encore fait ... ». Il s'agit du livre où sont enregistrées les actes des hommes (peut-être une retravaille du Ps 139,16 TM). Pour un état des lieux de l'emploi de cette expression dans les textes patristiques et dans les inscriptions voir Leo Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache* [Theoph., 8] (Bonn : Peter Hanstein, 1952), 73-93. Koep s'intéresse aussi à la réception de cette expression dans la pratique liturgique. En ce sens, une étude actualisée sur les interconnexions existantes entre le « livre de la vie », le « livre » (la liste, le calendrier) des saints et les dyptiques serait la bienvenue.

² Koep, *Das himmlische Buch*. Voir Leslie Baynes, *The Heavenly Book Motif in Judeo-Christian Apocalypses 200 BCE-200 CE* [SJSJ, 152] (Brill : Leiden, 2012), 8-9.

³ John J. Collins, « Introduction: Towards the Morphology of a Genre », *Semeia* 14 (1979) : 1-11. Voir aussi Adela Yarbro Collins, « The Early Christian Apocalypses », *Semeia* 14 (1979) : 61-121 ; David E. Aune, « The Apocalypse of John and the Problem of Genre », *Semeia* 36 (1986) : 65-96 ; David Hellholm, « The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John », *Semeia* 36 (1986) : 13-64 ; Baynes, *The Heavenly Book*, 9.

le genre littéraire de l'« apocalypse ». Plus récemment, Leslie Baynes s'est penchée sur la fonction et les dynamiques que comportent ce motif – sous tous les aspects et formes revêtues⁴ –, notamment dans les apocalypses⁵.

Tout en restant attentif à la fonction de ce motif dans le genre littéraire de l'apocalypse, par la suite, je me propose d'approfondir la portée et le développement théologique de l'expression « livre de la vie » dans l'ensemble des écrits du Nouveau Testament. La trajectoire de cette expression culmine dans l'Apocalypse de Jean (Ap 3,5 ; 13,8 ; 17,8 ; 20,12.15 ; 21,27), qui se prouve être une vraie révélation car c'est ici que le lecteur apprend l'identité du propriétaire du « livre de la vie » et la finalité du sort de ceux qui y sont inscrits.

Ancien Testament

La toute première référence vétérotestamentaire de cette expression se rencontre en Ex 32,32-34⁶. Le lecteur apprend que celui qui pêche contre Yhwh sera effacé⁷ de Son livre au jour de Sa visite (v. 34). Ce livre appartient à Dieu et c'est Lui

⁴ Baynes reprend et analyse de manière détaillée le motif de la « heavenly book » (il s'agit d'une dénomination conventionnelle). Koep parle de trois sous-types – le livre de la vie (y sont inscrits les justes et ceux considérés comme dignes), le livre des actes (répertorie les bonnes et les mauvaises actions d'une personne) et le livre du destin (enregistre l'histoire du monde et les destins des gens avant leur naissance) –, auquel Baynes ajoute un quatrième, le « livre de l'action » (les seules occurrences de ce dernier sous-type se retrouvent en Zach 5,1-4 ; Ap 5,1s. et les *Odes de Salomon* 23) (voir Baynes, *The Heavenly Book*, 17-18).

⁵ Baynes, *The Heavenly Book*, 10, affirme qu'elle continue et complète l'excellente étude de David S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC–AD 100* (Philadelphia, PA : Westminster Press, 1964). Pour une image plus complète des plus importants commentaires et études sur ce point, voir Baynes, *The Heavenly Book*, 10-12.

⁶ Si la tradition rabbinique du *Tg Pseudo-Jonathan* a compris le « livre » de ce verset biblique comme étant le « livre du juste » (ספר צדיקים) (Michael Maher, « Targum Pseudo-Jonathan: Exodus », in Martin McNamara – Michael Maher – Robert Hayward [éds.], *Targum Neofiti 1: Exodus* [ArBib, 2] [Edinburgh: T & T Clark, 1994] 255), celle chrétienne ancienne l'a lu comme le « livre des vivants » (1 Clem 53,4 : « Et Moïse répondit : Non pas, Seigneur, pardonne le péché de ton peuple, sinon efface-moi aussi du livre des vivants »).

⁷ Le geste d'effacer le nom entraîne des conséquences capitales pour l'avenir de l'homme. Le verbe מחה est utilisé pour désigner l'annihilation physique (voir Gn 6,7 ; 7,4 ; Ex 17,14 ; 32,32-33 ; Dt 9,14 ; etc.). Dans l'Ancien Testament, la suppression du nom était associée à la punition capitale (Dt 29,19-20) et à l'effacement de la mémoire nationale (Ex 17,14 ; Dt 25,19). Les malédictions juives (dans la variante dite *palestinienne*) des *minim* servaient de formules employées dans les synagogues de l'Asie Mineure à l'encontre des Chrétiens : « Que les Nazaréens (*notzrim*) et les *minim* périssent sur place et qu'ils soient effacés du livre de la vie et qu'ils ne soient pas inscrits avec le juste ». Voir Simon C. Mimouni, « La Birkat Ha-Minim : une prière juive contre les judéo-chrétiens », *RSR* 71 (1997) : 275-298, ici la p. 283 ; Gregory K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* [NIGTC] (Grand Rapids, MI – Cambridge : Eerdmans – The Paternoster Press, 1999), 282.

qui peut inscrire ou effacer un nom. Même s'il n'est pas spécifié, très certainement, il s'agit du « livre de la vie »⁸.

Ainsi, l'action de garder les commandements de Yhwh ouvre la possibilité d'avoir son nom inscrit dans ce livre. La bénédiction de Dieu pour la fidélité c'est la vie et celle-ci sera donnée lors de Son jugement. Voir en ce sens Is 4,3-4 : « Le reste laissé à Sion, ce qui survit à Jérusalem, sera appelé saint, tout ce qui est inscrit pour la vie à Jérusalem. Lorsque le Seigneur aura lavé la saleté des filles de Sion et purifié Jérusalem du sang répandu, au souffle du jugement ... »⁹. Ex 32,32-33, Is 4,3-4 et Mal 3,1-18 font référence à un jour de jugement quand la qualité des actes des hommes¹⁰, enregistrés dans le « livre », aura des conséquences sur l'existence lors

Dans le monde grec, les citoyens coupables d'un crime étaient effacés des registres publics. Dion Chrysostome, *Or.* 31,84, parle de citoyens condamnés à mort et dont les noms étaient effacés (ἐξαλείφεται ; Ex 32,32 LXX emploie le même verbe, ἐξάλειψόν) du registre des citoyens. Xénophon, *Hellenica* 2,3.51, évoque le cas d'un citoyen, appelé Theramenes, qui, avant d'être condamné à mort, voit d'abord son nom ôté du registre des citoyens (cf. David E. Aune, *Revelation 1–5* [WBC, 52] [Dallas, TX : Word Books, 1997], 225). Par contre, l'inscription du nom dans le livre des dieux comportait des bénéfices extraordinaires. En ce sens, une inscription punique, datée des III^e–II^e s. av. J.-C., lit que « les dieux ont ... mon nom. Mon signe ... à côté de leurs noms inscrits et la gloire et la splendeur de mon nom qu'ils ont inscrit pour tout le temps dès le commencement » (Theodor H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament: A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament* [New York: Harper & Row, 1969], 764; cf. Baynes, *The Heavenly Book*, 71).

⁸ Dans son discours sur le veau d'or en Dt 9 (cf. Ex 32), Moïse ne reprend pas l'imaginaire d'un livre, mais se réfère à ce qui est (écrit) au-dessous des cieux (הַשָּׁמַיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם), comme si le « livre » n'est pas une réalité en soi. Ce qui compte ce n'est pas de circonscrire un objet, ici un livre, mais le fait de ne pas y être effacé.

⁹ Selon George W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity* [HTS, 56] (Harvard : Harvard University Press, 2006), 29 et la n. 31, le passage d'Isaïe présuppose qu'il est question de vie et le choix des mots peut se retrouver en écho avec Dn 12,1 et 4Q504 12 vi 14. Le *Tg d'Is* 4,3 ajoute en plus du mot « vie » l'adjectif « éternelle », soulignant ainsi le fait que la vie sans fin sera donnée à ceux qui gardent les commandements de la Loi (« le reste retournera à Sion et qui a exécuté les commandements de la loi sera établi en Jérusalem ; il sera appelé saint, celui qui est inscrit pour la vie éternelle pourra voir les consolations de Jérusalem ») (voir Bruce D. Chilton, *The Isaiah Targum* [ArBib, 11] [Edinburgh: T & T Clark, 1987], 10).

¹⁰ Il y a des livres des actes en Is 43,25 ; 65,5 ; Dn 7,10 ; Jr 22,30 ; Ml 3,16 ; Ap 20,12 (Baynes, *The Heavenly Book*, 58). Dans le Nouveau Testament, le jugement de Dieu sur les hommes est imagé sous la forme d'un registre céleste où sont consignés leurs actes (Mt 16,27 ; Rm 14,12 ; 1 Co 3,13 ; 2 Co 5,10 ; 1 P 1,17). Le jugement selon la qualité des œuvres est rappelé en Rm 2,5-6 ; 2 Tm 4,14 ; 1 P 1,17 ; 1 P 2,12 et Ap 2,23. Ce type de livre apparaît encore en 1 *Hénoch* 47,1-4 ; 81,1-3 ; 89,61-64 ; 90,20 ; 97,6 ; 104,5-7 ; 2 *Hénoch* 52,8 ; *Livre des Jubilés* 4,17-24 ; 39,6 ; *Testament d'Abraham* A 12,7-18 ; *Apocalypse de Sophonie* 3,5-9 ; 4 *Esdras* 6,20 ; 2 *Baruch* 24,1 ; dans l'*Ascension d'Isaïe* et deux fois dans le *Pasteur d'Hermas* (voir Beale, *The Book of Revelation*, 1033 ; Baynes, *The Heavenly Book*, 85-105). La

de la vie d'après. Les saints verront les « consolations de Jérusalem » tandis que les pécheurs subiront la punition de Yhwh, qui est la mort, symbolisée ici par le geste d'être effacé¹¹.

La seule fois où l'expression le « livre de la vie » apparaît dans l'Ancien Testament sous sa forme complète s'est dans le Ps 69,29 (מִסְפָּר חַיִּים). Le Psalmiste rappelle l'existence d'un livre duquel le fait d'être effacé constitue le plus grand châtiment possible pour ses ennemis.

Avec le livre de Daniel, la fonction de cette expression est mieux explicitée. En parallèle avec les livres de actes des hommes de Dn 7,9-10¹², le « livre » (de la vie) de Dn 12,1-2 contient les noms de ceux qui survivront au jugement opéré par Yhwh, lorsque les morts ressusciteront soit pour la vie éternelle, soit pour l'opprobre éternel. Dans ce texte, aucune différence n'est faite entre les inscrits dans le « livre » et les ressuscités qui « resplendiront comme la splendeur du firmament ... pour toute éternité » (Dn 12,3 ; cf. Mt 13,43).

Par rapport à l'Ancien Testament, la littérature d'après le second temple (j'inclue ici les manuscrits découverts à Qumrân) en fait bien usage tant du motif, en général, que de l'expression « livre de la vie », en particulier. Sans entrer en détail – vu que Nickelsburg¹³ et Baynes¹⁴ ont déjà traité le sujet –, le lien qui existe entre le « livre de la vie » (et parallèlement celui des actes) et le jugement (final) est évident.

Le jugement décrit en Dn 7, à part la mention de l'existence de livres des actes des hommes, mentionne à deux reprises des comportements liturgiques. Au v.

littérature biblique abonde en allusions quant à la punition de l'impie lors d'un jugement et à la rétribution du juste pour ses bonnes œuvres : Jb 34,11 ; Prov 12,14 ; Qo 9,1 ; Is 3,11 ; 59,18 ; Jr 7,3-9 ; 17,10 ; Sg 6,3-5 ; 9,12 ; Si 16,12.14 ; 17,20 ; 1 M 2,51-52 ; 3 M 7,9 ; Mt 16,27 ; Rm 2,5-8 ; 14,12 ; 2 Co 11,15 ; 2 Tm 4,14 ; 1 P 1,17 ; Ap 2,23.

¹¹ John D.W. Watts, *Isaiah 1-33* [WBC, 24] (Waco, TX : Word Books Publisher, 1983), 50.

¹² Le motif du « livre de la vie » s'inscrit dans le filon de l'idée d'un « livre du destin », du type de ceux trouvés en Mésopotamie. Sur les « tables du destin », il est précisé que les dieux avaient noté les vies prédestinées des êtres humains (Christoph Dohmen – Frank-Lothar Hossfeld – E. Reuter, « סֵפֶר *sēper* », in *TDOT* 10 [1999], 326-341, ici la p. 339). À la cour royale du Proche-Orient, ils y avaient les « mémoires », textes prévus pour être mis à la disposition du roi lorsqu'il rendait la justice (Esd 4,15 ; Esth 6,1) (voir aussi Aune, *Revelation 1-5*, 223). Les tablettes du destin ont des points communs avec les Ps 40,8 ; 56,9 et 139,16, où on parle d'un document, d'un livre, sur lequel sont inscrits les décrets de Dieu à l'égard du destin du psalmiste. Mitchell Dahood, *Psalms III. 101-150* [AB, 17a] (Garden City, NY : Doubleday, 1970), 295. Baynes, *The Heavenly Book*, p. 45-46, ajoute dans cette catégorie Is 30,8 et Dn 10,21. L'expression « livre de souvenir » (מִסְפָּר זִכְרוֹן) se rencontre aussi à Qumrân en 4Q417 2 I 15.16 ; 4Q253a (4QcommMal) et CD B XX 19 (voir aussi Gottlob Schrenk, « βίβλος βιβλίον », in *TDNT* 1 [1977], 615-620).

¹³ Nickelsburg, *Resurrection*.

¹⁴ Baynes, *The Heavenly Book*, 27-167.

10, des milliers et des milliers servent l'Ancien des jours (יְשַׁמְשֹׁנָה / evqera, peuson) et au v. 14, le Fils de l'homme reçoit tout pouvoir, accompagné du service¹⁵ de toutes les nations, tribus et langues (וְכָל עַמִּיּוֹת אֲמִיּוֹת וְלִשָּׁנִיָּה לֵה יִפְלְחוּן / καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα).

Littérature péritestamentaire

1 *Hénoch* 47,3 adresse le motif du « livre de la vie » (ou « du vivant ») dans un contexte apocalyptique, des derniers jours. Ainsi, les « saints uniront leurs voix, pour intercéder et prier, pour glorifier, louer et bénir le nom du Seigneur des Esprits ». Cette activité doxologique est performée par les « saints », c'est-à-dire ici par des anges¹⁶. En suit le Jugement, lorsque « les livres des vivants¹⁷ » seront « ouverts devant Lui » (v. 3).

Le *Livre des Jubilés*¹⁸ 36,10 emploie cette expression dans un tableau de jugement (« au jour de perturbation et de malédiction, de colère et de fureur »¹⁹). Le « livre de la vie » se différencie de son pendant, le « livre du châtiment »²⁰. La punition des pécheurs est éternelle et ceux qui se rattachent au Seigneur, et pas aux idoles, sont appelés à respecter son Nom, en le craignant et en l'adorant (36,7). Aucune mention de sacrifices n'accompagne ces révélations ultimes, soit parce que l'auteur n'a pas (plus) la possibilité de les performer, soit parce qu'il les rejette soit parce qu'un certain processus de spiritualisation de l'acte sacrificiel foisonnait dans le monde juif.

*Joseph et Aséneth*²¹ 15,3-4 précise que le nom d'Aséneth a été inscrit dans

¹⁵ Nous retrouvons le verbe פָּלַח au sens de service divin en Dn 3,12.14.17.18.28 ; 6,17.21 ; Esd 7,24 (André Feuillet, « Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique », *RB* 60 [1946] : 170-202, ici la p. 189).

¹⁶ Voir André Dupont-Sommer – Marc Philonenko (éds.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* [Bibliothèque de la Pléiade, 1] (Paris : Gallimard, 1987), 517, la n. 2.

¹⁷ Voir aussi 1 *Hénoch* 108,3 : « le nom (des impies) doit être effacé du livre de vie et des écrits des Saints » (Dupont-Sommer – Philonenko, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 623). D'autres « livres » sont mentionnés en 1 *Hénoch* 81,1-2 ; 90,20 ; 97,6 ; 103,2-4 ; 104,1.

¹⁸ James C. VanderKam, *The Book of Jubilees* [GAP] (Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001), 21, estime que ce texte date d'entre 160-150 av. J.-C. Cependant, cet avis est remis en question par Matthew Ph. Monger, « 4Q216 and the State of „Jubilees” at Qumran », *RevQ* 26 (2014) : 595-612, qui estime qu'il ne faut pas comprendre 4Q216 comme le témoin d'une soi-disant « édition finale » du *Livre des Jubilés* de Qumrân.

¹⁹ Dupont-Sommer – Philonenko, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 774.

²⁰ Voir aussi le *Livre des Jubilés* 30,21-22 (v. 22 : « ... ils seront inscrits sur les tables célestes en qualité d'ennemis. Ils seront effacés du livre de vie et inscrits dans le livre de ceux qui périront ... ») (Dupont-Sommer – Philonenko, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 753).

²¹ Le *Livre des Jubilés* 30,21-22 et *Joseph et Aséneth* 15,3-4 restent dans l'espace de l'Alliance de Dieu avec Israël, tout en se positionnant clairement pour une appartenance à la commu-

« le livre de la vie » après des paroles de confession de l'épouse de Joseph (v. 2) par un grand ange ou par un homme ou par une voix²². Pour l'*Apocalypse de Sophonie* 3,5-9, c'est le Seigneur Tout-Puissant qui inscrit dans « le livre de la vie » le nom de ceux qui ont performé de bonnes œuvres (3,7)²³. Toutefois, ces deux textes n'évoquent pas quelconque comportement des inscrits dans ce livre.

On retrouve cette expression en hébreu dans deux textes de Qumrân, en 4Q381 31 8 (ou *4QNon-Canonical Psalms B*), respectivement 4Q504 1-2 vi 14 (autrement connu *4QDibHam* ou *Paroles des luminaires*). 4Q381 31 8 affiche le parallèle philologique le plus proche (מספר החיים) avec le Ps 69,29 (מספר תיים), à la différence de l'article devant le substantif « vie », qui se rencontre plutôt dans 4Q504 1-2 vi 14 (במספר החיים).

Même si le rouleau de 4Q381 a été daté autour de 75 av. J.-C.²⁴, sa composition pourrait remonter jusqu'à la période perse ou au début de celle hellénistique²⁵. Nous sommes devant une collection de psaumes où, même si on ne cite jamais des psaumes

nauté, par l'inscription dans le « livre de la vie ». Le texte de *Joseph et Aséneth* est daté soit du II^e s. av. J.-C. (Gideon Bohak, *Jospeh and Aseneth in the Jewish Temple in Heliopolis* [EJS, 10] [Atlanta, GE : Scholars Press, 1996], soit d'entre le I^{er} s. av. J.-C. et 115-117 apr. J.-C. (Baynes, *The Heavenly Book*, 75), soit d'entre le I^{er} s. av. et apr. J.-C. (Angela Starthantinger, « Recent Scholarship on Joseph and Aseneth (1988-2013) », *CBR* 12 [2014] : 353-406) ou soit au III^e s. apr. J.-C. (Ross Shepard Kraemer, *When Joseph met Aseneth: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife Reconsidered* [New-York – Oxford: Oxford University Press], 1998, 224-244 ; Id., « Recycling Aseneth », in Athalya Brenner – Jan Wihlem Van Henten [éds.], *Recycling Biblical Figures: Papers Read at a NOSTER Colloquium in Amsterdam, 12-13 May 1997* [STAR, 1] [Leiden : Deo Publishing, 1999], 234-265).

²² La tradition textuelle est variée sur ce point. En ce sens, voir Christoph Burchard, « Joseph and Aseneth », in James H. Charlesworth (éd.), *Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2 (New York : Doubleday, 1985), 177-247, ici la p. 224, la n. h ; Baynes, *The Heavenly Book*, 76, la n. 31. Les précisions que le nom d'Aséneth a été écrit dans ce livre par le doigt d'un être céleste, que le nom d'Aséneth a été écrit au tout début du « livre de la vie » et le fait que la révélation de l'inscription du nom de l'interlocuteur se fait directement (on retrouve ce type de scène seulement dans l'*Apocalypse de Sophonie* 9,13), pointe le caractère – entre autres – apologétique de cet ouvrage (voir aussi Baynes, *The Heavenly Book*, 76-77). Pour l'histoire de la recherche sur ce texte, voir Starthantinger, « Recent Scholarship », 353-406.

²³ Cette expression réapparaît dans cette brève apocalypse en 9,1-3.

²⁴ Esther Eshel – Hanan Eshel – Carol Newsom – Bilhan Nitzan – Eileen M. Schuller – Ada Yardeni (éds.), *Qumran Cave 4. VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1* [DJD, 11] (Oxford : Clarendon Press, 1998), 88.

²⁵ Eileen M. Schuller, « 4Q380 and 4Q381: Non-canonical Psalms from Qumran », in Devorah Dimant – Uriel Rappaport (éds.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* [STDJ, 10] (Leiden – Jerusalem : Brill – The Magnes Press – Yad Izhak Ben-Zvi, 1992), 90-99, ici p. 96 ; Id., *Non-Canonical Psalms from Qumran: A Pseudepigraphic Collection* [HSS, 28] (Atlanta, GE Scholars Press, 1986), 22.

canoniques, néanmoins, des mots ou des courtes phrases du livre canonique des *Psaumes* peuvent être signalés²⁶.

4Q381 31 4-9²⁷

- 4 [תפלה ל... מן] לך יהודה שמע אל[הי]... שייך ... עזי[...]. תך אספרה נגד יראיך [...]. עמדי ... [...]
 מי יבין להמא כי רבו צררי נגדך אתה ידעתם ולשנאי נפשי לנגד ע[יני]ך כפיתה כי אחיה [...]
 5 [...] מוח[שבתיך]
 לא [תכחד עוני לידעי בינה ואתה להם תשחט אלהי ישעי צפנים ימי עמדי ומה יעשה אנוש הנני ואיככה
 ...] 6
 7 [...] תניד] לחכי על ידי חרב ביום עברה האמרים פענה שרנו עטרת ראשי כי אדר נציב כבודם ועידם
 8 [...] לם שפתי שאלה ס[...]. [...] [...] מספר החי[ם] [...] מפחד יפמו [ו] צררי יכלו ואין ...
 9 [...] נני שיר ותוד[ה] [...] כל עמך לנ[...]. vacat [...]

- 4 [Prière de ...]oi de Juda. Écoute, [mon] Die[u...] ton ... ma force [...] tu
 ... Je vais raconter
 devant ceux qui Te craignent [...] ... [...] mon existence ... [...]
 5 [...] Tes [p]ensées, qui peut les comprendre car mes ennemis sont nombreux
 devant Toi. Tu les as
 humiliés et ceux qui haïssent ma vie Tu les as renversés devant Tes y[eux];
 mais je vais vivre [...]
 6 [...] Tu [ne] cachera pas mon péché de ceux qui savent, mais Tu les détruira.
 Dieu de mon
 salut, les jours de mon existence sont réservés. Que peut faire un homme?
 Me voici et comment
 7 [...] Tu livreras] ceux qui m'attendent pour l'épée ; au jour de fureur, ceux
 qui disent ... ils ont
 tressé une couronne pour ma tête, pour la majesté de ... est leur gloire et leurs
 ornements
 8 [...] ... mes lèvres une supplication [...] ... [...] ... du livre de la vie [et]
 ceux qui m'effrayent
 soient détruits [et] mes ennemis périront et ne ...
 9 [...]... un chant et un remercie[ment ...] ... avec Toi [...]

²⁶ Pour des détails, voir Schuller, « 4Q380 », 93.

²⁷ Je reprends ici le découpage et la numérotation des lignes selon l'éditeur du texte, Eileen Schuller (voir Eshel, et. al. [éds.], *Qumran Cave 4*, 116-121). Mika S. Pajunen, *The Land to the Elect and Justice for All. Reading Psalms in the Dead Sea Scrolls in Light of 4Q381* [JAJ, 14] (Göttingen : Vandenhoeck – Ruprecht, 2013), 257-259, propose une autre division et restauration de 4Q381 (ici serait 4Q381 IX 14-19). Le texte et la traduction, que j'ai légèrement adaptée, sont de Florentino García Martínez – Eibert J.C. Tigchelaar (éds.), *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, vol. 2 (Leiden – New York – Köln : Brill, 1999), 758-759.

4Q381 31 4-9, le seul psaume conservé en entier dans ce rouleau fragmentaire, est une prière, sous forme de lamentation, attribuée à un roi de Juda, mais dont le nom n'est plus lisible²⁸. Il contient l'expression « du livre de la vie » (מספר החיים) (l. 8) et fait référence au « jour de fureur » (ביום עברה) (l. 7)²⁹. Ce jour semble lié au fait d'être ou pas inscrit dans le livre de la vie car les ennemis de l'auteur seront mis à mort. Puisque le rouleau est pauvrement conservé, il est difficile de conclure s'il s'agit d'une référence temporelle aux accents eschatologiques.

Sans pouvoir parler de citations, ce chant puise du psaume canonique 69³⁰. En se rapportant aux vv. 69,29-31 (v. 31 : כְּשִׁיר ... כְּתוּרָה), nous pouvons supposer que l'usage de l'expression « du livre de la vie » pourrait être en lien avec l'action de performer un chant et un remerciement (4Q381 31 9 : שִׁיר וְתוֹרָה). Il est évident que l'état fragmentaire de ce rouleau ne nous permet pas d'en conclure plus, mais il est intéressant de souligner qu'il s'agit du deuxième autre texte découvert près de la mer Morte qui, très probablement, connecte l'expression « livre de la vie » avec l'action de remercier. L'autre est 4Q504 1-2 vi 14-15 (לְעוֹבְדָה וְלַהּוֹדוּת) [...] (בְּסֵפֶר הַחַיִּים).

Si le rouleau de 4Q504 peut être daté autour de 150 av. J.-C.³¹, l'œuvre *Paroles des Luminaires* se rattache vraisemblablement à une période pré-qumrânienne, lorsque la future communauté cherchait encore une identité spécifique³².

²⁸ Ce roi a été identifié soit avec Ézéchias (Eshel, et. al. [éds.], *Qumran Cave 4*, 117 ; James Nati, « New Readings in 4Q118 I (4QChronicles) and a Parallel at 4Q381 31 (4QNon-Canonical Psalms B) », *RevQ* 29 [2017] : 129-138) soit avec Joachin (Pajunen, *The Land to the Elect*, 267-269).

²⁹ Cf. Soph 1,15 ; Sir 5,8. Voir aussi Jb 21,30 ; Ez 7,19 ; Prov 11,4 ; Is 13,9.13 ; Soph 1,18 et Rm 2,5. Les expressions יוֹם יְהוָה et יוֹם אָף (dans le sens de « jour du jugement ») constituent l'équivalent de cette expression (Klaus-Dietrich Schunck, « עֲבָרָה 'ebrâ ; עֲבָר II 'ābar », in *TDOT* 10 [1999], 425-430, ici la p. 429).

³⁰ Pour plusieurs détails philologiques, voir Schuller, « 4Q380 », p. 93.

³¹ Maurice Baillet, *Qumrân. Grotte 4 III (4Q482-4Q520)* [DJD, 7] (Oxford : Clarendon Press, 1982), 137 ; Id., « Un recueil liturgique de Qumrân, grotte 4 : « Les Paroles des Luminaires », *RB* 68 (1961) : 195-250, ici les p. 235-238.

³² Baillet, « Un recueil liturgique », p. 250, affirme que « ce n'est pas encore la période proprement essénienne. Les textes sont beaucoup plus apparentés à ceux de la Bible qu'à ceux de la secte de Qumrân ... On pourra voir dans ces textes une relique de la piété assidéenne de l'époque des Maccabées, et nous plongeons par là jusqu'aux racines sacerdotales de ce qui deviendra plus tard la société de caractère sectaire » ; voir aussi Esther G. Chazon, « Is *DIVREI HA-ME'OROT* a Sectarian Prayer ? », in Dimant – Rappaport, *The Dead Sea Scrolls*, 3-17, ici la p. 17. Pour un état de la question sur le milieu qui a produit ce texte voir Daniel K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* [STDJ, 27] (Leiden : Brill, 1998), 85-92. Il opte pour une origine lévite, ayant une certaine connexion avec le temple (p. 92). Son avis a évolué pour arriver à s'interroger si les *Paroles des Luminaires* ne seraient pas soit d'origine sacerdotale et lévitique soit une retravaille des cérémonies *ma'amadot* (Daniel K. Falk, « Prayer in the Qumran texts », in William Horbury – W. D. Davies – John

Un livre de prières pour chaque jour de la semaine, 4Q504 se réfère notamment au peuple, dans le sens de communauté fidèle aux commandements divins qui s'adresse avec confiance à Dieu. C'est le sixième fragment qui nous intéresse – un morceau qui correspond à la prière de vendredi – car nous y retrouvons l'expression « dans le livre de la vie ».

4Q504 1-2 vi³³

- 2 [...] ות[ט]הרנו כול פשעינ[ו] מ[ע]לינ[ו] [...] ות[ט]הרנו
- 3 מחטתנו למענכה לכה אתה / אדוני / הצדקה כיא
- 4 אתה עשיתה את כול אלה ועתה כיום הזה
- 5 אשר נכנע לבנו רצינו את עווננו ואת עוון
- 6 אבותינו במעלנו ואשר הלכנו בקרי ולוא מאסנו
- 7 בנסוייכה ובנניעיכה לוא געלה נפשנו להפר
- 8 את בריחתך בכול צרת נ/פ/שנו כיא אתה/אשר השלחתה בנו את אויבינו/
- 9 חזקתה את לבבנו ולמען נספר גבורתך לדורו/ת/
- 10 עולם אנא אדוני כעשותך נפלאות מעולם ועד
- 11 עולם ישוב נא אפכה וחמתך ממנו וראה ע[ונינו]
- 12 ועמלנו ולחצנו והצילה את עמך ישר[אל מכול]
- 13 הארצות הקרובות והרחוקות א[שר הרחתם]
- 14 שם כול הכתוב בספר החיים [...] [...]
- 15 לעובדך ולהודות ל[שם קודשך] [...]
- 16 מכול צוריהמה [...] [...]
- 17 מכשילים [...] [...]
- 18 ש[...] [...]
- 19 ל[...] [...]
- 20-21 [...] [...]

1 [...]

- 2 [...et Tu] nous [as débarrass]és de toutes n[os] fautes et Tu nous as [pu]rifiés
- 3 de notre péché, pour Toi. À Toi, oui, à Toi, (Adonai) la justice ! Car
- 4 (c'est) Toi (qui) as fait tout cela. Et maintenant, aujourd'hui même
- 5 où s'est humilié notre cœur, nous avons expié notre iniquité et l'iniquité de
- 6 nos pères pour notre infidélité, ainsi que {leur} notre conduite rebelle; nous
- n'avons pas rejeté
- 7 Tes épreuves, notre âme ne (les) a pas méprisés Tes punitions au point de rompre

Sturdy [éds.], *The Cambridge History of Judaism, vol. 3 : The Early Roman History* [Cambridge : Cambridge University Press, 2008], 852-876, ici la p. 859).

³³ La variante textuelle reprise ici vient de Baillet, *Qumrân. Grotte 4*, 147-149. Dans le texte proposé par Donald W. Parry – Emanuel Tov (éds.), *The Dead Sea Scrolls Reader. Poetic and Liturgical Texts*, vol. 5 (Leiden : Brill, 2005), 255, il s'agit de la col. XIX (Frgs. 1 + 2 vi recto).

8 Ton alliance, malgré toute l'angoisse de notre âme. Puisque (c'est) Toi /qui
 as envoyé contre
 nous nos ennemis/
 9 (qui) nous as réconforté le cœur, pour que nous racontions Ta bravoure aux
 générations
 10 éternelles, eh bien ! nous T'en prions, Adonaï, comme Tu fais des miracles
 de tout temps et à
 11 jamais, que se retire donc Ta colère et Ta fureur loin de nous. Vois [notre]
 m[isère],
 12 notre peine et notre détresse, et délivre Ton peuple Isra[ël] [de tous]
 13 les pays, proches et lointains, o[ù] Tu les as bannis].
 14 Tous ceux qui sont inscrits dans le livre de la vie [...]
 15 Te servir et rendre grâces à [Ton saint nom ...]
 16 de tous {ceux qui les frappent/les fléaux}{leurs persécuteurs} [...]
 17 (ceux) qui font trébucher [...]
 18-21 [...]

Selon Esther Chazon³⁴, pour chaque jour de la semaine, à l'exception du samedi, qui devait se présenter sous la forme d'un long hymne, la prière, de type supplication, comporte un schéma formel : 1) la prière est précédée d'une souscription indiquant le type et l'occasion de la récitation, 2) la prière commence par un appel que Dieu se souvienne de la relation avec Israël, 3) un sommaire, plus ou moins développé, des rapports entre Dieu et Israël, 4) une supplication, 5) une bénédiction et 6) la réponse « Amen, Amen »³⁵.

De ce fragment, l'attention porte sur les lignes 14 et 15. La l. 14, « Tous ceux

³⁴ Esther G. Chazon, *A Liturgical Document from Qumran and Its Implications: Words of the Luminaries' (4QDibHam)* (PhD Dissertation, Jerusalem : Hebrew University, 1991), 3-5 (abstract en anglais), p. 10-56 ; Id., « 4QDibHam: Liturgy or Literature? », *RevQ* 15 (1992) : 447-455, ici les p. 447-451 ; Id., « Dibre Hamme Orot: Prayer for the Sixth Day (4Q504 1-2 v-vi) », in M. Kiley, et. al., *Prayer from Alexander to Constantine: A Critical Anthology* (London : Routledge, 1997), 23-27, ici les p. 23-24 ; voir Falk, *Daily, Sabbath*, 66.

³⁵ L'usage de la formule « Amen, Amen » pourrait signaler que, autour du II^e s. av. J.-C., elle était devenue un élément liturgique à part (cf. Falk, *Daily, Sabbath*, 94). Loin d'être un simple hasard, la LXX et, plus tard, le Nouveau Testament va translitérer ce mot. Ne 8,6 ; Ps 106,48 ; 1 Chr 16,36 ; Judith 13,20 rappellent la pratique d'un chef de prière qui récite et qui est suivi par la communauté qui répond par : « Amen, Amen » (Chazon, *A Liturgical Document*, 25 et 102 ; Ismar Elbogen, *Jewish Liturgy: A Comprehensive History* [Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1993], 190 ; Falk, *Daily, Sabbath*, 84-85, n. 141). L'utilisation de cette formule dans des prières de supplication ne se rencontre pas dans la Bible hébraïque. La première occurrence est en Tb 8,8 (Falk, *Daily, Sabbath*, 85).

qui sont inscrits dans le livre de la vie », renvoie au livre de Daniel 12³⁶. Même si Dn 12,1 ne présente pas un parallèle philologique parfait, des mots communs et une grande affinité théologique peuvent être décelés³⁷.

Dn 12,1³⁸ : יִמְלֹא עַמּוּד כָּל-הַנִּמְצָא כְּתוּב בְּסֵפֶר

4Q504 1-2 vi 12.14 : והצילה את עמכת כול הכתוב בספר החיים

Le texte des *Paroles des luminaires*, par le fait qu'il ajoute au mot « livre » le terme « de la vie » (l. 15) et qu'il connecte l'action de la délivrance (והצילה) (l. 12) avec le peuple, se rapproche, au niveau du sens, de Dn 12,2. Dans ce texte biblique, il n'est pas question uniquement de la guerre d'Israël contre les ennemis mais aussi de la guerre eschatologique qu'opposera les impies et les justes. Le jugement arrivé (cf. Dn 7,26), ceux qui auront leurs noms inscrits dans « le livre » seront délivrés de la mort en étant appelés pour la « vie éternelle », tandis que les autres « s'éveilleront ... pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle » (Dn 12,2)³⁹.

Les Juifs fidèles à la Loi ou les justes sont « le reste » qui s'éveillera pour avoir part de la vie éternelle, tandis que les traîtres⁴⁰ ou les impies iront vers l'opprobre éternel. Il n'est pas question ici de résurrection en tant que restauration

³⁶ Ce rapprochement permet de lire la l. 14 au pluriel. Voir en ce sens Émile Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien. Les données qumrâniennes et classiques* [ÉB, 22], vol. 2 (Paris: J. Gabalda, 1993), 566-567 ; Nickelsburg, *Resurrection*, 29 ; John E. Goldingay, *Daniel* [WBC, 30] (Dallas, TX : Word Books, Publisher, 1989), 306 ; John J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Minneapolis, MN : Fortress Press, 1993), 391 ; Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel* [AB, 23] (Garden City, NY : Doubleday, 1978), 306 ; Parry – Tov, *The Dead Sea Scrolls Reader*, 255 ; Falk, « Words of the Luminaries », 1980. Par contre, en s'appuyant sur Jos 23,6 (כָּל-הַכְּתוּב בְּסֵפֶר חֹרֶת מוֹשֶׁה), Jr 25,13 (כָּל-הַכְּתוּב בְּסֵפֶר) et Is 4,3 (כָּל-הַכְּתוּב לְחַיִּים), Baillet, *Qumrân*, 149-150 (aussi John J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* [DSS] [London : Routledge, 1997], 125), lit ici « tout ce qui est inscrit ». Ainsi, celui qui pratique la loi de Moïse aura comme récompense la vie (voir Dt 32,46-47; 27,26 ; Ba 4,1 ; Ga 3,10).

³⁷ Il est fort possible que les deux textes partagent la même tradition (cf. Nickelsburg, *Resurrection*, 29 ; voir aussi Baynes, *The Heavenly Book*, 72-73). Selon Collins, *Daniel*, 391 ; Id., *Apocalypticism*, 125, les *Paroles des luminaires* pourraient précéder le livre de Daniel, ce que réfute Émile Puech, « Messianisme, eschatologie et résurrection dans les manuscrits de la mer Morte », *RevQ* 18 (1997) : 255-298, ici les p. 289-290, et la n. 73.

³⁸ Parallélisme signalé par Nickelsburg, *Resurrection*, 29.

³⁹ L'arrière-fond de la première référence non-ambiguë à la vie éternelle dans la Bible hébraïque doit être cherché dans la persécution d'Antioche IV Épiphane (Collins, *Daniel*, 396 ; Di Lella, *The Book of Daniel*, 307).

⁴⁰ Les traîtres ici sont sans doute les Juifs ayant pactisé avec l'ennemi ou les Juifs ayant trahi la Loi que Yhwh a donné à son peuple.

nationale⁴¹ (comme en Os 6,1-2 ; Ez 37,1-14 ; Ps 80,19-20 ; 85,6-7), mais plutôt d'une eschatologie individuelle qui prendra en compte d'abord la conduite morale de chaque membre du *verus Israel*⁴².

Cette idée a fait son chemin aussi dans 4Q504 1-2 vi car, s'il est question du peuple d'Adonai, le peuple d'Israël, il n'est pas clair si cela épouse une perspective ethnocentrique (cf. 4Q504 1-2 vi 10.12). La finalité de la prière est loin d'être un éloge d'un quelconque retour à la splendeur de la nation. Néanmoins, s'il n'est pas évident si Dn 12 aide à confirmer le caractère eschatologique de l'activité décrite en 4Q504 1-2 vi, il est certain que le texte de Qumrân corrobore qu'il est question chez Daniel du « livre (de la vie) »⁴³. Les deux textes puisent d'Ex 32,32-34, leur source commune, et confirment, indirectement, qu'Israël ne tient plus exclusivement à l'appartenance ethnique, c'est-à-dire que l'inscription dans le livre ne se résume plus à un peuple, mais se rapporte à une Alliance d'ordre éthique (voir Dn 12,3).

Les futurs bénéficiaires de l'intervention miséricordieuse d'Adonai auront une activité éminemment spirituelle (« de Te servir et de rendre grâces⁴⁴ » ; voir aussi Dt 10,8 ; Ps 52,11 ; 107,22 ; 1 Chr 23,13 ; Si 51,11-12). Même s'il n'est pas limpide si servir et rendre grâces auront lieu sur la terre ou dans un temps eschatologique, toutefois, le texte de Qumrân va dans le sens de la spiritualisation des futurs rapports entre Adonai et son peuple. L'inscription du nom des membres justes du peuple d'Israël dans le « livre de la vie » est mise en parallèle avec l'action de louer et remercier le Nom (d'Adonai). À noter aussi que, dans ce rouleau, nous retrouvons l'énumération « [... un royaume de] prêtres et une nation sainte⁴⁵ ... que Tu as

⁴¹ Cf. Hans Kvalbein, « Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q521 und Matth 11,5p », *ZNTW* 88 (1997) : 111-125, ici la p. 118s et la n. 19. Voir aussi Puech, *Messianisme*, 290, la n. 73) ; Di Lella, *The Book of Daniel*, 308-309 ; Nickelsburg, *Resurrection*, 31-32 ; Collins, *Apocalypticism*, 125.

⁴² Dn 12, à côté de 4Q504, apporte une précision en affirmant la responsabilité morale personnelle et pas collective, nationale (voir Émile Puech, « Apports des textes apocalyptiques et sapientiels de Qumrân à l'eschatologie du Judaïsme ancien », in Florentino García Martínez [éd.], *Wisdom and apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* [BETL, 168] [Leuven : University Press, 2003], 133-170, ici la p. 151 ; Puech, *Messianisme*, 289-290).

⁴³ Voir aussi Nickelsburg, *Resurrection*, 29 ; Baynes, *The Heavenly Book*, 72-73.

⁴⁴ L'équivalent en grec de יָדָה est ἐξομολογέω et, dans certains cas, il est possible de traduire par « rendre grâces », « remercier » (cf. Gn 29,35 ; 2 S 22,50 ; 1 Chr 16,4.8 ; Ps 73[74],19 ; etc.) (cf. Johan Lust – Erik Eynikel – Karin Hauspie [éds], *A Greek-English Lexicon to the Septuagint*, vol. 1 [Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1992], 162 ; Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec Français* [Paris : Hachette, 2000], 710). Selon Takamitsu Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain – Paris – Walpole, MA : Peeters, 2009), 254, le sens de « remerciement » ne peut être retenu avec certitude.

⁴⁵ Voir Ex 19,5-6.

choisi » (4Q504 IV 10)⁴⁶. Probablement, ceux qui louent le Nom d'Adonaï exercent aussi une tâche liturgique perpétuelle (voir notamment Ps 86,12 ; 52,11 ; 106,47 et Si 51,1.11).

Tous les textes bibliques et ceux de la littérature intertestamentaire concluent que la présence d'un nom dans le « livre de la vie » assure l'obtention de la vie éternelle en tant que membre du peuple, à comprendre le Juif juste. Il est moins clair si entre ceux dont les noms sont inscrits dans le livre et ceux qui se réveilleront il y a une cause-effet. Est-ce que le fait d'être inscrit comporte-t-il des conséquences quant à la rétribution d'uns et à la punition d'autres ? C'est le livre de l'Apocalypse qui reprendra et développera ce concept. Aucun autre texte de la Bible hébraïque n'en parle si ouvertement sur la vie éternelle, du livre (de la vie) et du lien entre les actions humaines et leurs conséquences. Et que dire sur l'après l'inscription dans le « livre de la vie » ? Que, comment et où se passera-t-il une fois le jugement venu ? Un regard comparatif avec l'Apocalypse de Jean ouvrira la perspective sur ce point.

Nouveau Testament

Dans le Nouveau Testament, on compte cette expression six fois dans le livre de l'Apocalypse de Jean (3,5 ; 13,8 ; 17,8 ; 20,12⁴⁷.15 ; 21,27) et encore une fois en Ph 4,3. En Lc 10,20 et Hébr 12,23 il est question de ceux dont les noms se trouvent inscrits dans les cieux, ce qui désigne aussi, mais autrement dit, le « livre de la vie »⁴⁸.

Trois éléments sont à mettre en évidence quant à l'unique référence au « livre de la vie » dans les Saints Évangiles (Lc 10,17-20). Si en Ex 32 c'est Yhwh qui mentionne l'existence d'un tel livre, cette fois-ci, c'est Jésus qui reprend et souligne l'importance de faire partie de ce livre. Il rappelle que se réjouir du pouvoir extraordinaire de contrôler les puissances démoniques n'est pas aussi important que la félicité de savoir que le nom des septante-deux apôtres a été écrit dans les cieux. Enfin, la mention de la chute du Satan – et cela dans un regard intertextuel avec Ap

⁴⁶ Dans l'article « Analyse théologico-philologique de l'énumération 'un peuple élu (spécial), un sacerdoce royal, une nation sainte' de l'anaphore de la liturgie de Saint Basile », in André Lossky – Goran Sekulovsky (éds), 63^e *Semaine d'études liturgiques de Saint Serge. Traditions recomposées : liturgie et doctrine en harmonie ou tension* [SOF, 80] (Münster : Aschendorff, 2017), 175-195, j'étudie, subsidiairement, la connexion qu'existe entre ces deux expressions.

⁴⁷ David E. Aune, *Revelation 17–22* [WBC, 52c] (Grand Rapids, MI : Zondervan, 2016), 1102, estime que la mention du « livre de la vie » de 20,12 est une interpolation ; Baynes, *The Heavenly Book*, 164 et la n. 86.

⁴⁸ Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX. Introduction, Translation, and Notes* [AB, 28], vol. 1 (Garden City, NY : Doubleday, 1985), 860-861, interprète la portée de ce livre et souligne que le fait de détenir un pouvoir sur les démons ne garantit pas la vie, tandis que le fait d'être enregistré dans le livre (de vie) est une certitude ; Baynes, *The Heavenly Book*, 138-139.

12,9-12⁴⁹, qui parle aussi de la précipitation de l'ancien serpent, le diable ou le Satan –, laisse entrevoir le contexte apocalyptique de la parole de Jésus.

À part les références de l'Apocalypse de Jean, de point de vue philologique, à part les références, l'unique occurrence complète de l'expression le « livre de la vie » est à recenser en Phil 4,3. Dépourvu de tout contexte apocalyptique, l'usage que fait Paul de cette expression rappelle plutôt l'avantage d'être inscrit sur la liste de la citoyenneté céleste (voir Is 4,3). La condition d'y être inscrit la constitue, tout comme pour Ap 12,11, le fait d'avoir témoigné le Christ.

Pour Héb 12,23 – et cela dans un tableau clairement apocalyptique –, être inscrit dans les cieus signifie l'entrée dans la Jérusalem céleste, la ville du Dieu-vivant. L'arrière-cadre est clairement tirée de la théophanie de Sinaï (Ex 19–20)⁵⁰. La nouvelle vie dans les cieus est partagée avec les anges, qui vivent dans une assemblée solennelle, de fête (cf. Os 2,13 ; 9,5 ; Am 5,21). Les nouveau-nés⁵¹ sont ceux mentionnés dans le livre et, par rapport à Dt 4,10 ; 18,16 LXX (voir aussi Ac 7,38), ils vivent uniquement grâce à la médiation du Christ, dans le cadre d'une nouvelle Alliance. Un dernier détail est la connexion avec le sang du juste, le sang du Christ, motif familier à l'auteur de l'Apocalypse de Jean. Ce texte fait référence à un comportement festif de la part des anges, mais sans parler, quoiqu'indirectement plausible, d'une quelconque activité liturgique des nouveau-nés. Néanmoins, en Héb 12,28, l'auteur de l'épître exhorte ses lecteurs à rendre à Dieu un culte agréable, avec piété et crainte (*λατρεύωμεν*) car, dit-il plus loin, en 13,14-15, il faut chercher la cité à venir afin d'offrir un sacrifice de louange, c'est-à-dire confesser/louer (*ὁμολογούντων*) Son Nom. Le seul autre texte qui relie directement l'action de louer et de remercier le Nom (saint) de Dieu, et cela uniquement dans le contexte de l'inscription dans un livre ou dans les cieus, est 4Q504 1-2 vi 15.

De tous les livres bibliques et non-bibliques, l'expression le « livre de la vie » connaît le plus important développement dans l'Apocalypse johannique. Avec pas moins de six occurrences, ce motif fait partie intégrante de l'image apocalyptique décrite dans le dernier livre du canon biblique chrétien.

Au niveau philologique, l'expression affiche deux éléments spécifiques:

⁴⁹ Voir aussi Baynes, *The Heavenly Book*, 138-139. La victoire sur le Satan sera possible par l'entremise du sang de l'Agneau et par la parole de leur témoignage (Ap 12,11).

⁵⁰ Voir aussi Baynes, *The Heavenly Book*, 140-143.

⁵¹ Le titre « nouveau-né » a été attribué à Israël à l'occasion de la sortie d'Égypte. Employé au pluriel, ce mot devient un titre apocalyptique appliquée à la communauté sauvée (voir aussi le *Livre des Jubilés* 2,20 ; 4 *Esdras* 6,58) (cf. William L. Lane, *Hebrews 9–13* [WBC, 47b] [Dallas, TX : Word Books, 1991], 468-469, qui cite Joseph Lécuyer, « Ecclesia Primitivorum (Hébr. 12,23) », in *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* [AnBib, 17], vol. 1 [Rome : Pontifical Biblical Institute, 1963], 161-168 ; voir Baynes, *The Heavenly Book*, 142).

l'attribution du livre à l'Agneau (ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου) et l'utilisation du diminutif βιβλίον (« petit livre »⁵², en 13,8 ; 17,8). La variante philologique d'Ap 20,15 ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς est l'équivalent de l'hébreu בספר החיים de 4Q504 1-2 vi 14.

Le contexte du livre de Jean est apocalyptique, dans le sens de la révélation qu'il porte sur la Parousie et, en dernier lieu, sur le jugement final de Dieu. Jusqu'au chapitre 20, un premier combat cosmique et surnaturel entre la divinité, accompagnée de ses anges, et le diable et les siens est dépeint. La raison de cet affrontement tourne autour du sort des hommes, principalement (Ap 20,3.8), et la fin du monde, subsidiairement (Ap 20,1). Le deuxième combat, très brièvement présenté, s'achève par la punition définitive du diable. Ces affrontements sont accompagnés par deux résurrections et deux morts⁵³.

Le jour de fureur, le moment du jugement est entamé par l'ouverture du livre scellé (Ap 6,1-2 ; voir aussi le chap. 5). Celui-ci culminera avec la défaite de la bête et de son faux prophète (Ap 19,11-21). Tous les deux seront jetés vivants dans l'étang de feu qui brûle avec du soufre⁵⁴ (Ap 19,20). Dans un deuxième temps, ce sera le tour du serpent, qui est le diable et Satan, d'être puni. Cependant, il sera seulement lié pour une période de mille ans⁵⁵ (Ap 20,2.3.4.5.6 ; voir aussi 2 P 3,8-13).

Après la première défaite du diable aura lieu la première résurrection (Ap 20,4-6). De celle-ci ne bénéficieront pas les morts, qui devront attendre l'écoulement des mille ans. Par contre, ceux qui auraient été décapités pour leur témoignage en faveur du Christ, ceux qui n'auraient pas adoré ni la bête ni son image et qui n'auraient pas reçu la marque sur leur main et sur leur front, ressusciteront et vivront avec le Christ, pour mille ans (Ap 20,4).

Ceux-ci, les martyres ou les vainqueurs, ne seront pas jugés lors de la seconde

⁵² Donald C. Swanson, « Diminutives in the Greek New Testament », *JBL* 77 (1958) : 134-151, ici la p. 139, ne l'énumère pas comme un diminutif. Néanmoins, l'existence de ces deux variantes n'apporte pas de changements essentiels au niveau du sens ou des différences qu'il pourrait y avoir entre les usages de ce mot dans ce livre biblique (cf. Baynes, *The Heavenly Book*, 158 et la n. 66).

⁵³ « Ironiquement, la première mort physique des saints constitue en même temps leur première résurrection spirituelle dans les cieux (cf. Jn 5,24 ; 6,40.54), tandis que la deuxième résurrection physique constitue pour les méchants la deuxième mort spirituelle » (Beale, *The Book of Revelation*, 1005).

⁵⁴ Selon l'*Apocalypse de Sophonie* 9,1-3 celui inscrit dans « le livre du vivant » n'aura pas à craindre l'abysse et le Hadès car il pourra traverser sans difficultés le lieu de passage (dans l'autre monde).

⁵⁵ Voir aussi le Ps 90,6 et 2 P 3,8. Il s'agit d'un chiffre symbolique (Beale, *The Book of Revelation*, 1017-1021). Selon le *Livre des Jubilés* 23,27-28, dans les temps messianiques, le peuple vivra mille ans.

mort⁵⁶ (Ap 2,11 ; voir aussi 2,7.17.26 ; 3,5.12.21 ; 6,9-11 ; 7,9.14.15.16.17 ; 13,8), précisément parce que leurs noms sont présents dans le « livre de la vie » (Ap 20,15). C'est pourquoi ils iront au Paradis (Ap 2,7), ils recevront une couronne de victoire (Ap 2,10b), ils ne courront plus le danger d'être effacés du « livre de la vie » (Ap 3,5), ils auront le droit de siéger à la droite de l'Agneau (Ap 3,21), ils n'auront ni faim ni soif, ni le soleil ni aucune chaleur ne les frapperont plus (Ap 7,16) et ils seront les prêtres du Christ (Ap 20,6 ; cf. 1,6 ; 5,9-10).

En cette qualité, habillés de vêtements blancs (Ap 7,9.13-15 ; aussi 3,4.5 ; 4,4 ; 6,11 ; Mt 24,21), ils rendront un culte, jour et nuit, dans le temple (*λατρεύουσιν αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ*) (Ap 7,15).

Pour ce qui est de la seconde résurrection, tout d'abord, à la fin des mille ans, le diable, une fois libéré, reprendra son action de séduction envers les nations, avant qu'il soit, finalement et très rapidement, vaincu et jeté dans le même étang de feu et de soufre où se trouvent la bête et le faux prophète (Ap 20,7-10). Simultanément, la mort et l'enfer (Hadès) seront jetés dans l'étang de feu (Ap 20,14).

Tous ceux trouvés inscrits dans le « livre de la vie de l'Agneau » (Ap 21,27) rejoindront la ville de la Nouvelle Jérusalem⁵⁷, l'Épouse (Ap 3,12 ; 21,1-2.10). Cette nouvelle demeure ne comporte plus de temple, car celui-ci sera l'Agneau. Il n'y aura plus besoin de soleil dans cette ville car c'est la gloire de Dieu qui l'éclairera et l'Agneau sera son flambeau (Ap 21,22-23).

Les rapports entre les inscrits dans le « livre de la vie de l'Agneau » et Dieu seront très proches car ceux-ci verront Sa face (Ap 22,3) et auront Son Nom sur leur front (Ap 22,4). Cela signifie que la glorification du Nom de Dieu sur la terre, y compris son témoignage ici-bas, se traduira par l'inscription du Nom même. Être inscrit dans le « livre de la vie » pendant la vie terrestre est expliqué ici par la capacité de porter sur son corps physique la marque divine, le Nom de Dieu. Dans cette qualité, ils pourront régner pour l'éternité dans Jérusalem et adorer l'Agneau (Ap 22,5). Ainsi, il y a une inversion au sujet de l'inscription. Si avant c'est le Christ qui inscrit des noms dans un livre (cf. Lc 10,20 ; Phil 4,3), après la Parousie c'est le Nom divin qui sera gravé sur le front (Ap 3,12 ; 14,1).

Conclusions

L'examen des données de la littérature chrétienne et péritestamentaire a permis de surprendre l'existence d'un développement théologique du motif du « livre de la vie ».

⁵⁶ Pour ne pas succomber à la seconde mort, il ne faut pas avoir été un lâche ou un incrédule, un idolâtre ou un magicien. Aussi, toute abomination, meurtre, débauche ou mensonges ne doivent pas avoir constitué le comportement de quelqu'un (Ap 21,8).

⁵⁷ Voir aussi Esd 37,27 ; Is 54,11-12 ; Tb 13,16-17 ; 5Q15 ; 11Q19 (*11QTemple*^a). Héb 12,22-29 parle de la « cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste » (v. 22).

Ainsi, pour que l'inscription dans le livre (de la vie) soit effective, Ex 32,32 et Dn 12,1-3 connectent indissolublement la foi en Yhwh et la pratique de la justice. Ex 32,33-34 laisse comprendre que, lors de la Visite, Yhwh punira ceux qui auront péché contre Lui (voir ici l'Alliance), tandis que le livre de Daniel (avec 4Q504) anticipe le jugement et la reconstitution d'un nouvel Israël, entité composée de citoyens justes. En mettant en parallèle l'inscription dans « livre de la vie » et le témoignage du Christ, l'Apocalypse johannique dépasse tout horizon ethnique.

Si Ex 32 laisse comprendre que c'est Yhwh qui écrit ce livre, dans l'Apocalypse de Jean celui-ci appartient à l'Agneau, donc au Christ. Il se trouve entre les mains du Christ car Lui seul a vaincu la mort (cf. Ap 1,18). Si pour Dn 7,9 le livre est entre les mains de l'Ancien des jours (pour 1 *Hénoch* 47,3 il s'agit de la Tête), selon Ap 1,13 ; 14,14 c'est le Fils d'homme qui en prend le relais. Par son identification sans équivoque avec l'Agneau (Ap 13,8 et 17,8), à partir de l'Apocalypse de Jean, le « livre de la vie » n'est plus mis en rapport avec Dieu (selon les écritures hébraïques tant de l'Ancien Testament que des manuscrits de la mer Morte) ou avec des êtres célestes (voir la littérature juive du second temple).

Quant aux destinataires du « livre de la vie », l'Apocalypse clarifie leur identité et les conditions requises pour y être inscrit. Il s'agit soit des vainqueurs soit des morts qui ressusciteront lors de la deuxième résurrection. Si pour les premiers c'est le sang de leur témoignage en Christ ou leur vie morale qui engendre l'inscription dans le livre (Ap 3,2-5), pour les autres, c'est la qualité de leurs actions qui est déterminante (Ap 20,12). La certitude que l'absence du nom de ce livre comporte des conséquences indésirables et permanentes est bien précisée en Ap 20,15, et annoncée dans le Ps 69,29 ; Dn 12,1-2 et Lc 10,20.

Toujours à travers l'Apocalypse, l'aspect spatial de l'existence d'après l'inscription est nettement décrit. Entièrement spiritualisé, le Paradis se dévoile comme étant la « cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste » (Héb 12,22) ou la ville de la Nouvelle Jérusalem (Ap 3,12 ; 21,1-2.10). Cet espace, entretenu et focalisé sur l'Agneau (Ap 21,22-23), est étroitement corrélé avec l'activité doxologique des inscrits dans le « livre de la vie ». Partiellement évoquée en Dn 7,10.14.27, 4Q504 1-2 vi 14-15 (louange et remerciement) (peut-être aussi en 4Q381 31 8-9 via le Ps 69,29-31), le *Livre des Jubilés* 36,7 et Héb 12,22-23.28 (un culte avec piété et crainte pour louer/confesser le Nom), l'existence liturgique des inscrits est bien plus explicitée dans l'Apocalypse de Jean. Ainsi, servir et remercier constitue l'activité des vainqueurs (Ap 7,15), qui seront les prêtres de Dieu et du Christ pendant mille ans et avec qui ils règneront (Ap 20,6 ; voir aussi Ap 1,6 ; 5,9-10). Les « prêtres » (c'est-à-dire tous ceux fidèles à l'Alliance avec le Christ) sont appelés à un service perpétuel devant le Christ et en lien avec le « livre de la vie ». Même si l'idée d'une prière continue existe dans les écrits de l'Ancien Testament, un service perpétuel de prêtres

devant le Christ n'est attesté qu'avec Ap 7,15 et 20,5. Cette perspective sacerdotale sans sacrifices sanglants, mais avec des actions de grâces, est suggérée par 4Q504 1-2 vi 14-15 et dans le *Livre des Jubilées* 36,7. Dans le contexte de l'inscription dans le « livre de la vie », ces deux derniers textes ne proposent pas de lien entre sacrifices et prières, ce qui les distingue de la théologie dominante au temple de Jérusalem. De même, les prêtres de l'Apocalypse ne sont pas des sacrificateurs, comme prévu dans la Loi de Moïse, mais des prieurs.

4. Jeremiah 29:4-14. A prophetic lesson for modernity? *

Cătălin Vatamanu

Pr. lect.univ.dr.

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”

Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași

vatamanc@yahoo.com

Abstract

The prophetic text of Jeremiah 29:4-14 is not strictly theological, but very concrete and immediately applicable. It is a social, cultural, and political program, appropriate to the new realities – the people of Israel, who will be taken into Babylonian captivity. Unlike the experience of Egyptian slavery, the Babylonian slavery will be characterized by more leniency on the part of the authorities, a real chance for the Israelites to survive as nation, and even to assert themselves as people united around the same values. This research aims to identify and enhance the relationship between the biblical past, characterized by the history of the chosen people under the divine providence and modernity. This relationship is facilitated by the actuality of the biblical message, which, although referring to the times of biblical antiquity, is full of meaning and significance for contemporaneity, if we believe that ancient history is another lesson of God's pedagogy for us.

Keywords: Jeremiah, biblical prophecy, exile, migration, diaspora

Introduction

My introduction is facilitated by the academic contribution of Prof. John Behr, University of Aberdeen (UK), who, at the inaugural conference of ROOTS, stated that: “To speak about Scriptures (Old Testament) as events that took place before Christ and about the Gospels as what followed is a misunderstanding of the Scriptures, of the Gospel, and of Christ Himself”. In fact, as Fr. Dumitru Stăniloae stated², there are two dimensions of history: a horizontal dimension of history, the

* Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în revista *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (1/2021) alături de alte comunicări susținute în cadrul conferinței internaționale *Hermeneutică biblică: Vechiul Testament – tradiție și (post)modernitate [exigențe academice, cercetare biblică și exegeză liturgico-pastorală]* care a avut loc în Cluj-Napoca, în intervalul 6-7 aprilie 2021. Textul de față este o versiunea completată și îmbunătățită cu informații și conținuturi noi.

² Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, second edition (Craiova, Omniscop, 1993), 34-7.

history of man any time and everywhere, of the past, present and future, marked by the events of humanity; and a vertical dimension of history, marked by the intervention and presence of God, Lord of time, whom he created, but in whom he descends to meet man as his Saviour. Each meeting of the two axes, horizontal and vertical, is an *epiclesis*, a meeting of God with man.

The history of man's salvation is therefore the history of the elevation of man, by divine grace and personal efforts, to the status of God, the new history of the resettlement of man in the "before" state, because the history is no longer old or new, but always updated.

What we call "history" is the living as moving in a line. For us, every moment is the last one, which always passes, a present that can also be the "fullness of time" (Gal 4:4), when it is seen revealed: every moment, revealed, is thus open to the "coming" of Christ. Always, at present, we stand still at the foot of the Cross, and at the same time we were moving (temporally, not spatially) along the horizontal and vertical axes, from Adam to Christ. The same movement of intellect descended into the soul takes place in the reading of revealed Scripture, as events of ancient history that reveal today, towards the eschatology, new meanings of our existence. We intend to decipher this in the next research through the exegesis of the text Jeremiah 29, 4-14.

My research has the following objectives: first, a general objective, to identify and value the relationship between the biblical past and contemporaneity, for rereading the holy text in an updating key; second, a specific objective, to understand the God's pedagogy in the time of Jewish biblical diaspora as a lesson for the Christian diaspora today.

The milestones of history as landmarks for hermeneutics of the Jeremiah text

The history of the Jewish diaspora in Babylon is related to the change of political power in the ancient Near East, through the rapid military rise of Nabopolassar (Nabû-apla-ušur), who was the founder and first king of the Neo-Babylonian Empire. Decisive was the military support of the Medes, who plundered, in 614, the city of Assur, the religious capital of Assyria, and conquered, in 612, the capital city Nineveh¹. The brutality of the Medes was so exaggerated that it shocked even the Babylonian partners. Even Isaiah 13:18-19 speaks prophetically about the bloodbath that will bathe Babylon: "Their bows will dash young men to pieces; they will have no mercy on the fruit of the womb; they will not look with pity on the children. And Babylon, the jewel of the kingdoms, the glory of the pride of the Chaldeans, will be overthrown by God like Sodom and Gomorrah".

¹ D.L. Smith-Christopher, *Reassessing the historical and sociological impact of the Babylonian exile (597/587-539 BCE)*, in James M. Scott (editor), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, „Supplements to the Journal for the Study of Judaism", vol. 56 (Leiden, New York, Köln: BRILL, 1997), 13.

After the death of King Josiah, in 609, Jehoahaz succeeded to the throne of Jerusalem for three months, followed by Jehoiakim, a contemporary of the battle of Carchemish (605). Ascended to the throne at the end of 598, Jehoiachin (Jeconiah) will reign for only three months, being deported in March 597 to Babylon, along with prominent representatives of the royal administration. Even though the Kingdom of Judah survived this political and administrative disaster, the Davidic monarchy continued with the appointment of Zedekiah, son of King Josiah. After 11 years, Nebuchadnezzar II besieged and conquered Jerusalem. The king's sons are killed before their father, and to remember this last cruelty of the new rulers, Zedekiah's eyes are drawn, and he and much of the population are deported to Babylon (2 Kgs 25:1-7; 2 Chr 36:12; Jer 32:4-5; 34:2-3; 39:1-7; 52:4-11; Is 12:13)².

In summary, the historical context of the deportation of the Jewish population to Babylon is as follows:

- 626 – Nabopalassar ascends the throne;
- 614 – conquest of Assur;
- 612 – conquest of the capital city Nineveh;
- 609 – death of the reforming king Josiah;
- on the throne of the Kingdom of Judah follows Jehoahaz (3 months), Jehoiakim and Jehoiachin (also known as Jeconiah), deported, in March 597, to Babylon;
- the last king on the throne of Judah is Zedekiah;
- 587 – destruction of Jerusalem and of the Temple, the deportation of the population to Babylon.

The greatest drama, however, was not the destruction of the Jerusalem's walls, but of the Temple, painfully described by Jeremiah 52, and the cutting off the Davidic dynasty, the matrix of political resurrection through the coming of the Liberator Messiah. "But Nebuzaradan captain of the guard left behind some of the poorest of the land to tend the vineyards and fields", adds Jeremiah 52:16. The deported people live divided and dissipated, without a homeland, without a king and without a Temple, so that the saving solutions of the nation and faith had to be urgently implemented. But Zion is a place that is being destroyed to be recreated³.

Beyond the political echoes of this announced Babylonian invasion, the prophetic speeches of Israel are those that, as a message revealed from the Living God, were to prepare the people for the new experience: the exile. More than a

² For more information see: Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1995), in particular "Kapitel 2: Der Untergang des Staates Juda," 402-13.

³ Frederik Poulsen, *Representing Zion: Judgement and Salvation in the Old Testament* (London & New York, Routledge, 2014), 39.

century before, Isaiah warned: “Therefore my people will go into exile for lack of understanding; those of high rank will die of hunger and the common people will be parched with thirst” (Is 5:13). Through Jeremiah, God speaks about the reality of exile: “The cities in the Negev will be shut up, and there will be no one to open them. All Judah will be carried into exile, carried completely away” (Jer 13:19); “Through your own fault you will lose the inheritance I gave you. I will enslave you to your enemies in a land you do not know, for you have kindled my anger, and it will burn forever” (Jer 17:4). Ezekiel 12:10-11 also states: “Tell them that this is what the Lord God says: ‘This burden concerns the prince in Jerusalem and all the house of Israel who are there.’ You are to say, ‘I am a sign to you.’ Just as it happened here, so will it be done to them; they will go into exile as captives”.

The exegesis of Jeremiah 29:4-14

The prophetic synthesis of the preparation of the chosen people for the experience of exile is found in “the words of the letter that Jeremiah the prophet sent from Jerusalem unto the residue of the elders which were carried away captives, and to the priests, and to the prophets, and to all the people whom Nebuchadnezzar had carried away captive from Jerusalem to Babylon” (Jer. 29:1). To open future interests in researching the text, I will bring to the forefront, first, the full text versions in English (NRS, New Revised Standard Version) and Romanian (Bible or Holy Scripture, printed under the guidance and care of Patriarch Teoctist, with the approval of the Holy Synod), then we will focus on the Hebrew text and the meanings of the words.

| Jeremiah 29:4-14 (NRS) | Jeremiah 29:4-14 (Biblia sau Sfânta Scriptură) |
|--|---|
| 4 Thus says the LORD of hosts, the God of Israel, to all the exiles whom I have sent into exile from Jerusalem to Babylon: 5 Build houses and live in them; plant gardens and eat what they produce. 6 Take wives and have sons and daughters; take wives for your sons, and give your daughters in marriage, that they may bear sons and daughters; multiply there, and do not decrease. 7 But seek the welfare of the city where I have sent you into exile, and pray to the LORD on its behalf, for in its welfare you will find your welfare. | 4. “Așa zice Domnul Savaot, Dumnezeuul lui Israel, către toți robii pe care i-am strămutat din Ierusalim la Babilon: Zidiți casă și trăiți; 5. Faceți grădini și mâncați roadele lor! 6. Luați femei și nașteți fii și fice! Fiilor voștri luați-le soții, iar pe ficele voastre măritați-le, ca să nască fii și fice, și să nu vă împutinați acolo, ci înmulțiți-vă! 7. Căutați binele țării în care v-am dus robi și rugați-vă Domnului pentru ea, că de propășirea ei atârână și fericirea voastră! |

| | |
|---|---|
| <p>8 For thus says the LORD of hosts, the God of Israel: Do not let the prophets and the diviners who are among you deceive you, and do not listen to the dreams that they dream,</p> <p>9 for it is a lie that they are prophesying to you in my name; I did not send them, says the LORD.</p> <p>10 For thus says the LORD: Only when Babylon's seventy years are completed will I visit you, and I will fulfill to you my promise and bring you back to this place.</p> <p>11 For surely I know the plans I have for you, says the LORD, plans for your welfare and not for harm, to give you a future with hope.</p> <p>12 Then when you call upon me and come and pray to me, I will hear you.</p> <p>13 When you search for me, you will find me; if you seek me with all your heart,</p> <p>14 I will let you find me, says the LORD, and I will restore your fortunes and gather you from all the nations and all the places where I have driven you, says the LORD, and I will bring you back to the place from which I sent you into exile.</p> | <p>8. Pentru că așa zice Domnul Savaot, Dumnezeul lui Israel: Să nu vă lăsați amăgiți de proorocii voștri și de ghicitorii voștri care sunt în mijlocul vostru, și să nu ascultați visele voastre, pe care le veți visa,</p> <p>9. Căci vă proorocesc minciună și Eu nu i-am trimis, zice Domnul!</p> <p>10. Pentru că Domnul zice: Când vi se vor împlini în Babilon șaptezeci de ani, atunci vă voi cerceta și voi împlini cuvântul Meu cel bun pentru voi, ca să vă întoarceți la locul acesta.</p> <p>11. Pentru că numai Eu știu gândul ce-l am pentru voi, zice Domnul, gând bun, nu rău, ca să vă dau viitorul și nădejdea.</p> <p>12. Și veți striga către Mine și veți veni și vă veți ruga Mie, și Eu vă voi auzi;</p> <p>13. Și Mă veți căuta și Mă veți găsi, dacă Mă veți căuta cu toată inima voastră.</p> <p>14. Și voi fi găsit de voi, zice Domnul, și vă voi întoarce din robie și vă voi strânge din toate popoarele și din toate locurile, de pe unde v-am izgonit, zice Domnul, și vă voi întoarce din locul de unde v-am dus.</p> |
|---|---|

The prophetic words are not a simple exhortation, but, introduced by the standard phrase “Thus says the LORD”. They show that are, in fact, a commandment. In addition, their fulfilment is related to God’s decision to “relocate” (*lit.*) Israel to Babylon, that means moving to another style of life, too. But what we want to decipher from the prophetic text, first, is its theological significance, then we will be concerned with the concreteness and applicability of the commandments.

First, the emphasis is on God, the author of the commandment, and then on its recipient, the man, highlighting the personal relationship between Creator and man. God is Alive, Lord of creation and Creator of the time.

The value of Israel’s history is validated by the reference to the Torah, as a verbal and written manifestation of divine authority. God is the content and purpose

of history, and therefore the confession of God is the proof of man's religious identity, everywhere. God is the One who makes "everything new" (Rev 21:5), offering new experiences to man, in new places, but always the same. Only man distinguishes between here and beyond. For us, the Lord says that He takes us "out of here" and moves us "beyond." Even though we often believe and affirm that "We are free to roam; we will come to you no more" (Jer 2:31), "If we live, we live for the Lord; and if we die, we die for the Lord. So, whether we live or die, we belong to the Lord" (Rom 14:8).

Second, we are dealing with the call to accept the state of bondage and the move into "foreign land" (Ps 137:4). God will bring Israel out of His land and move him to Babylon. "I will drive you out of the city and deliver you into the hands of foreigners and inflict punishment on you", says Ezekiel (11:9). The theological idea of "bringing Israel out" by divine power was reminiscent of the Exodus from Egypt, as a zero-point moment of Israel's election and of its foundation as a holy nation. The Exodus from Egypt then meant offering, entering, and settling in the Promised Land, a land offered as a gift by God. Now, on the contrary, the verb is used to get out of the comfort zone and offer foreignness, the unknown, the insecurity. But this decided and commanded move by God, accomplished by the instruments of horizontal history, must be freely and obediently accepted by Israel, "Because of the sins which ye have committed before God, ye shall be led away captives into Babylon by Nabuchodonosor king of the Babylonians" (Letter of Jer. 1:1).

Third, we are dealing with a temporal prescription: the exile and, consequently, the displacement will last seventy years: "When seventy years are completed for Babylon, I will come to you and fulfil my good promise to bring you back to this place" (Jer 29:10). Therefore, the exile will last at least two generations, until the One who brought Israel out of his land will bring him out, even now, from Babylon: "I will bring you from the nations and gather you from the countries where you have been scattered with a mighty hand and an outstretched arm and with outpoured wrath" (Ez 20:34), "For I will take you out of the nations; I will gather you from all the countries and bring you back into your own land" (Ez 36:24).

The coming back is like a return of the soul, renewed, in the flesh. It is like a resurrection, says the prophet Ezekiel 37:12-13: "Therefore prophesy and say to them: 'This is what the Sovereign Lord says: My people, I am going to open your graves and bring you up from them; I will bring you back to the land of Israel. Then you, my people, will know that I am the Lord, when I open your graves and bring you up from them'".

But if the time of return from captivity is clearly ordained by God from the beginning of the pedagogical decision, and so it will be fulfilled, the historical reality will be that "when ye become unto Babylon, ye shall remain there many years, and for a long season, namely, seven generations: and after that I will bring you away peaceably from

Therefore, the prophetic exhortations are:

- “Build a house and live!” (v. 4)
- “Make gardens and eat their fruit!” (v. 5)
- “Take wives and give birth to sons and daughters! Take wives for your sons, and take your daughters in marriage, that they may bear sons and daughters, that you may not diminish them, but multiply yourselves.” (v. 6)
- “Seek the good of the land whither I have led you captive, and pray to the Lord for it, that your happiness also depends on its prosperity!” (v. 7)
- “Do not be deceived by your prophets and your diviners (...)! For they prophesy a lie to you, and I did not send them. (vv. 8-9)
- “You will cry out to Me and come and pray to Me, and I will hear you! And ye shall seek me, and find me, when ye shall search for me with all your heart.” (vv. 12-13)

Building a house is a first and important sign of stability and durability. The house is the private environment that ensures the security of life and the development of livelihoods. At the same time, it is the sacred heart of a family’s identity, with its traditions, beliefs, and customs. Materially and spiritually, the house builds a family. In a home, husbands feel confident to give birth to sons and daughters, to educate and to instruct them for life, to marry them.

In addition to building the house, cultivating the garden is a creative act, reminding us of the Gardener of this world, God, and the fact that the earth is a gift given to man (Gn 1:28). But given the length of maturation of some plants, cultivating the land is a long-term concern and, transferred to the spiritual level, is a cultivation of faith and hope.

If the first three requests refer to the domestic space, the internal experience of the family, the next ones refer to the others and to God.

Once, through the psalmist, God asked the Israelite to pray for Jerusalem and its leaders: “Pray for the peace of Jerusalem! May those who love you be secure” (Ps 122:6). Therefore, the commandment expressed in the words of the prophet Jeremiah is the most difficult to understand and fulfil. The Israelite should refrain from all curses against the non-Jews, especially from the political oppressors. That the fulfilment of this commandment was difficult is confirmed by the song between the reeds of the waters of Babylon, from Psalm 137:8-9: “Daughter Babylon, doomed to destruction, happy is the one who repays you according to what you have done to us. Happy is the one who seizes your infants and dashes them against the rocks”. Of course, we can see these imprecations as a spiritual slippage of the hopeless man, starting from the conviction that divine justice brings death to those who caused

death⁴. Maybe that's why the prophet Jeremiah surprises his contemporaries with such a striking request.

Now, in the Babylonian diaspora, the Israelites are being asked to "seek the good of the country" and to "pray for it", rhetorical expressions of obedience to political and administrative authorities, but also invitations to work together and to have a good coexistence with locals. Respect, peace, balance, dignity are the keys to empathy, tolerance, acceptance, integration, solidarity. In the obedience to the authority of the rulers is secretly hidden the lesson of humility, godliness, and obedience to God. Denial and disobedience to worldly authority are prerequisites for the annulment of any kind of authority, including the spiritual.

Even after returning from captivity, the priests in Jerusalem are urged to pray for the Persian authorities: "So that they may offer sacrifices pleasing to the God of heaven and pray for the well-being of the king and his sons" (Ezr 6:10). Through this type of exhortation, is shown the need to pray for the authorities, for they need the spiritual support of the righteous people, even if they have strayed from the right faith. In addition, if the exiles pray for the local authorities, they would be an example for the natives and a necessary prayerful intercession of God's people for those with another faith.

The pursuit and fulfilment of the good of all men becomes in the holy text the expression of the manifestation of God's mercy. In the New Testament is highlighted this relationship, the identity between the meeting of strangers and the meeting of God, for which reason St. Paul will say: "I urge, then, first, that petitions, prayers, intercession, and thanksgiving be made for all people for kings and all those in authority, that we may live peaceful and quiet lives in all godliness and holiness. This is good, and pleases God our Saviour, who wants all people to be saved and to come to a knowledge of the truth" (1 Tim 2:1-4). Christ Himself perfects by his own example the experience of multiculturalism and invites us to transcend the boundary of understanding otherness through the love of enemies, the blessing of those who curse us, doing good, and praying for those who do us harm: "But I tell you, love your enemies and pray for those who persecute you, that you may be children of your Father in heaven. He causes his sun to rise on the evil and the good and sends rain on the righteous and the unrighteous. If you love those who love you, what reward will you get? Are not even the tax collectors doing that? And if you greet only your own people, what are you doing more than others? Do not even pagans do that? Be perfect, therefore, as your heavenly Father is perfect" (Mt 5:44-48).

Times of crisis, which cause instability and mistrust among people, are speculated, and exploited by those who seek to gain from any circumstance,

⁴ David Noel Freedman, *Pottery, Poetry, and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry* (Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1980), 318.

regardless of the difficulties of others. Therefore, God asks the contemporaries of the prophet Jeremiah to discern between the messages that overwhelm the anxiety and concern of people, often their ignorance, on the one hand, and the divine word that gives confidence and hope, on the other hand: “Do not let the prophets and the diviners who are among you deceive you, and do not listen to the dreams that they dream, for it is a lie that they are prophesying to you in my name; I did not send them, says the Lord” (vv. 8-9). False prophets, engaged in leadership structures, abuse people’s emotional instability and their willingness to receive only positive news. Their message of peace, coming in the context of a discourse about the unconditional mercy of God, invites a laxity of faith, morality of life and worship. Specifically, the speech of the false prophet Ananias is cunning, misinforming, and inciting to indifference and ignorance: “This is what the Lord Almighty, the God of Israel, says: ‘I will break the yoke of the king of Babylon. Within two years I will bring back to this place all the articles of the Lord’s house that Nebuchadnezzar king of Babylon removed from here and took to Babylon” (Jer 28:2-3). God Himself is the salvation of Israel, not the Temple, as a magical, delimiting, compelling, and manipulative construction of Holiness: “This is what the Lord Almighty, the God of Israel, says: Reform your ways and your actions, and I will let you live in this place. Do not trust in deceptive words and say, “This is the temple of the Lord, the temple of the Lord, the temple of the Lord!” (Jer 7:3-4). The mere physical presence of the Temple in the midst of Zion and of the people Israel, on the one hand, and of the Israelite (or his sacrifices) in the midst of the Temple, on the other, does not authenticate a centrality of faith in human life: “Will you steal and murder, commit adultery and perjury,[a] burn incense to Baal and follow other gods you have not known, and then come and stand before me in this house, which bears my Name, and say, “We are safe”, safe to do all these detestable things?” (Jer 7:9-10). It is not the physical centrality of the sacred that means anything, but the assumption of this centrality of the inner, spiritual living, as God requires through Moses: “But if from there you seek the Lord your God, you will find him if you seek him with all your heart and with all your soul” (Deut 4:29).

Hence the last exhortation: “Then you will call on me and come and pray to me, and I will listen to you. You will seek me and find me when you seek me with all your heart” (Jer. 29:12-13). These words come in the context of the tradition of daily Jewish prayer⁵, according to which prayer is a dialogue, search, and finding God. After the birth of Enos, “people began to call on the name of the Lord” (Gn 4:26); Abraham “built an altar there to the Lord, who had appeared to him” (Gn 12:7);

⁵ Ion Reșceanu, *Practica rugăciunii personale după Vechiul Testament*, in Nicolae Răzvan Stan (ed.), *Trăirea și mărturisirea dreptei credințe în unitatea duhului și a dragostei* (Craiova: Mitropolia Olteniei, 2018), 242-3.

“Exalt the Lord our God and worship at his footstool; he is holy. Moses and Aaron were among his priests, Samuel was among those who called on his name; they called on the Lord and he answered them. He spoke to them from the pillar of cloud; they kept his statutes and the decrees he gave them. Lord our God, you answered them; you were to Israel a forgiving God, though you punished their misdeeds”, says the psalmist (Ps 99:5-8). These are just some of the many exhortations to meet God in prayer, highlighting the Old Testament theology of the presence of the Living God in the immediate vicinity of man. God hears and answers⁶ (Gn 3:9-10; Ps 65:2; 116:1-2: “I love the Lord, for he heard my voice; he heard my cry for mercy. Because he turned his ear to me, I will call on him as long as I live”). And even though Israel is far from the Holy Land and the Temple (which will be destroyed) in Jerusalem, it will be heard by the Lord, because, according to Ezekiel’s prophecy, “although I sent them far away among the nations and scattered them among the countries, yet for a little while I have been a sanctuary for them in the countries where they have gone” (Ez 11:16). In the absence of the Temple, God Himself will be the Holy Place for the Israelites. In exile, God will be permanently present in prayer through the liturgy of the Word, through Torah. The true God is the Lord of the revealed Word. And, to remove any fear, the psalmist reinforces the prophetic words: “From Zion, perfect in beauty, God shines forth. Our God comes and will not be silent; a fire devours before him, and around him a tempest rages” (Ps 50:2-3).

The re-reading of the prophetic text as key to national and religious survival

Despite Zedekiah’s efforts to save the political independence of the Kingdom of Judah, King Nebuchadnezzar wanted to subdue all military forces in the Levant and, after an eight-month siege of Jerusalem, conquered it, ordering the deportation of the people to Babylon. Thus begins the 70-year exile prophesied by Jeremiah. But the deportation of the Israelites to Babylon was not nearly as tragic as the plunder and destruction of the Temple in Jerusalem, the true religious exile of the chosen people. Texts from the Lamentations of Jeremiah highlight the unprecedented pain of the people, the destruction of Zion as a spiritual death of a nation, an end allowed by the Lord: “All the splendour has departed from Daughter Zion. Her princes are like deer that find no pasture; in weakness they have fled before the pursuer. In the days of her affliction and wandering Jerusalem remembers all the treasures that were hers in days of old. When her people fell into enemy hands, there was no one to help her. Her enemies looked at her and laughed at her destruction. Jerusalem has

⁶ More studies on this topic in: Ilie Melniciuc-Puică, Cătălin Vatamanu, Cezar-Paul Hârlăoanu, *Vorbirea și tăcerea în revelație. Festschrift la cea de-a 65-a aniversare a Pr. prof. dr. Petre Semen* (Iași: Doxologia, 2014).

sinned greatly and so has become unclean. All who honoured her despise her, for they have all seen her naked; she herself groans and turns away. Her filthiness clung to her skirts; she did not consider her future. Her fall was astounding; there was none to comfort her. "Look, Lord, on my affliction, for the enemy has triumphed." The enemy laid hands on all her treasures; she saw pagan nations enter her sanctuary those you had forbidden to enter your assembly" (Lam 1:6-10); "He has laid waste his dwelling like a garden; he has destroyed his place of meeting. The Lord has made Zion forget her appointed festivals and her Sabbaths; in his fierce anger he has spurned both king and priest. The Lord has rejected his altar and abandoned his sanctuary. He has given the walls of her palaces into the hands of the enemy; they have raised a shout in the house of the Lord as on the day of an appointed festival. The Lord determined to tear down the wall around Daughter Zion. He stretched out a measuring line and did not withhold his hand from destroying. He made ramparts and walls lament; together they wasted away" (Lam 2:6-8).

Against the background of the loss of loved ones and deprivation, it is obvious that the drama of exile has caused a lot of frustration, anger, mistrust, fear, and despair! Texts from the Psalms and the book of Job refer precisely to this suffering that the righteous, an exponent of the enslaved people, cannot immediately explain, but for which God has a meaning. The experience of the Jewish diaspora in Babylon was built on the prophetic foundation of the holy text. The strong faith in the Living God, who has a special plan with His people, whom he pedagogically and providentially sent to Babylon, has further strengthened the theology of Israel's distinction between nations. The despair has been turned into hope. Being far from the Holy Land, among unbelievers, the Israelites are re-reading Scripture as the hermeneutic key to understand the new historical experiences, seeing in exile the chance to express their faith to everyone.

Of particular significance for their spiritual resurrection in the exile was the awareness of the current moral state because of disobedience to God. The key to the redeemed future is to assume the past, to acknowledge the state of decay in which the sin has brought it. They live in the dispersal of the nations because "there is only cursing, lying and murder, stealing and adultery; they break all bounds, and bloodshed follows bloodshed. Because of this the land dries up, and all who live in it waste away; the beasts of the field, the birds in the sky and the fish in the sea are swept away. (...) My people are destroyed from lack of knowledge. Because you have rejected knowledge" (Hos 4:2-3.6). And this is not only an accusation that comes from the Lord, while the guilt is sought elsewhere on the outside, to those of another nation and another faith, but it is a finding statement assumed responsibly, from within, as the collective guilt of the chosen people. The exiles blame themselves, the sins that led them to this moral state.

The divine pedagogy of exile was expected, and that is why the Jewish prophets in exile no longer talk about the God's judgment will make with them – because that is what they experience now – but about the end of the divine trial: the deliverance, the redemption. For example, the prophet Ezekiel speaks in Babylon to his compatriots, as I mentioned above, about the end of exile as resurrection, as the union of all bones into a new body with a new spirit (Ez 37:1-14), or as a union of the two parts of the rod once broken (Ez 37:20-28). Jeremiah anticipates a recreation of the time before exile, or he expects something entirely new. The new covenant in Jeremiah is merely a renewal of the Sinai covenant⁷.

Because this theology of resurrection and salvation does not refer only to eschatological times, but refers, prophetically, to an immediate history, it is not without a political theology. It is another kind of political message, in which the concepts and contents are theological. *Lex operandi* is *lex credendi*. And this is because, behind an obvious religious message, centralized on messianism, there is a strong testament of social unity, of national unity. The literary context of the above verses is eloquent: “The towns will be inhabited, and the ruins rebuilt. I will increase the number of people and animals living on you, and they will be fruitful and become numerous. I will settle people on you as in the past and will make you prosper more than before. Then you will know that I am the Lord. I will cause people, my people Israel, to live on you. They will possess you, and you will be their inheritance; you will never again deprive them of their children” (Ez 36:10-12); “This is what the Sovereign Lord says: I will take the Israelites out of the nations where they have gone. I will gather them from all around and bring them back into their own land. I will make them one nation in the land, on the mountains of Israel. There will be one king over all of them and they will never again be two nations or be divided into two kingdoms. They will no longer defile themselves with their idols and vile images or with any of their offenses, for I will save them from all their sinful backsliding, and I will cleanse them. They will be my people, and I will be their God. My servant David will be king over them, and they will all have one shepherd. They will follow my laws and be careful to keep my decrees. They will live in the land I gave to my servant Jacob, the land where your ancestors lived. They and their children and their children's children will live there forever, and David my servant will be their prince forever. I will make a covenant of peace with them; it will be an everlasting covenant. I will establish them and increase their numbers, and I will put my sanctuary among them forever. My dwelling place will be with them; I will be their God, and they will be my people. Then the nations will know that I the Lord make Israel holy, when my sanctuary is among them forever” (Ez 37:21-28). Invoking the kingdom of David and the Messianic hope, as restorers of the covenant between God and man, are calls to transform the unity

⁷ Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36. A New Translation with Introduction and commentary* (New York: Doubleday 2004), 466.

of the diaspora into a centralized unit around the Holy Place of the Lord. The House of the Lord will no longer have the role of a cultic place of formal rituals but will be “in their midst”. It will be the cathedral of unity of nation, landmark, and standard for everyone.

Conclusions: Exile as alienation – meanings for modernity

Returning home should not be only a physical return, but primarily a spiritual return, an inward conversion, a return to the Lord, in response to frequent prophetic calls (Is 44:22; Jer 3:7.12; 4:1; 31:21; Hos 12:7; 14:2; Ps 116:7). “This is what the Lord Almighty says: ‘Return to me,’ declares the Lord Almighty, ‘and I will return to you,’ says the Lord Almighty”, through the prophet Zechariah (1:3). The prophetic call to re-evaluate the status of the exiles’ faith through the spiritual instruments of humility and repentance must bring a spiritual renewal and a return to the matrix of God’s redemption: “The days are coming”, declares the Lord, “when I will make a new covenant with the people of Israel and with the people of Judah. It will not be like the covenant I made with their ancestors when I took them by the hand to lead them out of Egypt, because they broke my covenant, though I was a husband to them”, declares the Lord. “This is the covenant I will make with the people of Israel after that time,” declares the Lord. “I will put my law in their minds and write it on their hearts. I will be their God, and they will be my people” (Jer 31:31-33).

In exile, the Israelite remembers the beauty of the land, he smells the sea, the smell of flowering trees or ripe citrus, hears the murmur of the Jordan and the rustling vegetation, relives the memory of the Psalms and the experience of ascending to prayer in the Temple. The experiences “at home” could not be forgotten by those who were moved into exile, says the psalmist: “If I forget you, Jerusalem, may my right hand forget its skill. May my tongue cling to the roof of my mouth if I do not remember you if I do not consider Jerusalem my highest joy” (Ps 137:5-6).

Exile and diaspora are antithetical to the space we call “home”. In the history of the chosen people, the dramatic loss of the homeland strengthened the connection between the exiles and the Holy Land, a relationship that amplified at the theological level, becoming a characteristic feature of identity, important for their self-definition. In this context, the theology of the earth as a divine gift is very strong, emphasizing the covenant relationship that exists between God and the people Israel. The land of Canaan was separated from the other geographical areas and set aside, sanctified. It is holy land and Holy Land because it is the land of promises and their fulfilments. Israel is the land “in which milk and honey flow” (Deut. 26:15), but also the pedagogical space of the trials of faith. The holy land preserves in every stone and dust the memory of a history of redemption, and, far from it, the Israelite longs for the earth received as a gift from God, longs for “home”, for sitting in the shadow of the Temple.

5. Semnificațiile duhovnicești ale recensământului din pustiul Sinai (Nm 1) *

Eusebiu Borca

Lect.univ.dr.

Domeniul Teologie Ortodoxă

Centrul Universitar Nord, Baia Mare

Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca

beusebiu@yahoo.com

Abstract

Divine books, Scriptures are specials, having a very clear place and purpose. The word of God, in the form of the letter, reveals Himself to our hearts, speaks of His plan for the human race's salvation. The fourth book of the Pentateuch, "Numbers", bears this title because of the two censuses reported, as well as because of the numerous information of a numerical nature, scattered throughout this book. The events took place when the Israelites were about to embark on their journey from Mount Sinai to the Promised Land, which explains the need to arrange them in a precise order, like a marching army. Although the historical aspect should not be questioned, if it were only a matter of mere censuses, the presence of these numerators in Scripture would not be justified. Therefore, it is wrong to consider that the events mentioned here are simple segments of Israelite history, but we must understand that they are very important precisely because they are addressed to Christians, who must learn from these experiences. Thus, for Christians, the theme of the book may be spiritual progress, for in it we can identify many applications to the experiences of the Christian in the modern era, showing how much, we resemble the ancient Israelites, but if we understand properly the message of the sacred text, we will not have to repeat the wanderings of the Israelites in our own spiritual itinerary.

Keywords

Book of Numbers, census, counting, spiritual interpretation

* Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în revista *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (2/2021) alături de alte comunicări susținute în cadrul conferinței internaționale *Hermeneutică biblică: Vechiul Testament – tradiție și (post)modernitate [exigențe academice, cercetare biblică și exegeză liturgico-pastorală]* care a avut loc în Cluj-Napoca, în intervalul 6-7 aprilie 2021. Textul de față este o versiunea completată și îmbunătățită cu informații și conținuturi noi.

Introducere

Asemenea celorlalte două cărți anterioare (Ieșirea și Leviticul), cartea Numerilor începe, și ea, cu o conjuncție coordonatoare (1), arătând astfel că această lucrare trebuie înțeleasă ca o parte dintr-o operă unitară (Pentateuhul), și nu ca o carte separată¹. Deși nu este cea mai cunoscută, nici cea mai populară și nici cea mai faimoasă carte a Scripturii (nici a Vechiului Testament și nici măcar a Pentateuhului), dacă este abordată corect, în cheia exegetică potrivită, în această prețioasă carte, se pot auzi „Cuvintele lui Dumnezeu” („... grăit-a Domnul către Moise” cf. Nm 1,1), tainic ascunse, în litera Legii celei vechi. În paginile acestei cărți, putem să-L vedem pe Dumnezeu „la lucru”, pe Dumnezeu „în acțiune”. Dumnezeuul ordinii își numără poporul (îi identifică pe cei care sunt gata să mărturisească, să lupte), îi organizează (lucrează prin intermediul unei ierarhii), le trasează o conduită (învățându-i importanța cultului) și îi separă de celelalte popoare, ca să rămână neîntinați și să poată locui în mijlocul lor.

După cum fiecare carte a Scripturii își are un cuprins, un scop și un plan specific, pe care aghiograful îl urmează cu fidelitate, Cartea Numerilor descrie umblarea prin pustie a poporului israelit, tocmai ieșit din Egipt. Pentru creștini, însemnătatea acestei cărți este una aparte, căci cercetată în profunzime, ne dă posibilitatea să ne înfructăm din „frumusețea” și „înțelepciunea” ei nemărginită³. Cartea poate avea „un aport unic pentru viața creștinului” dacă „prezentarea generală a cadrului istoric este văzută sub aspectul paralelei cu viața creștină”⁴.

Evenimentele amintite în cartea Numerilor nu „constituie doar segmente de istorie ebraică”, ci trebuie să înțelegem că acestea s-au petrecut „pentru edificarea ... spirituală” a creștinului, căruia-i revine „datoria sacră de a învăța din greșelile comise de copiii lui Israel”, pentru a nu le repeta. „Tema cărții este umblarea și progresul spiritual (sau absența acestora!)”, de aceea, „creștinii trebuie să se ferească de a considera această carte un manual arid de istorie” a poporului ales. Înțelese astfel, aceste relatări capătă o valoare superioară. Interpretată astfel, „cartea e plină de aplicații la trăirile creștinului din era modernă”, arătându-ne „cât de mult ne asemănăm noi cu israeliții din vechime”. Asemenea lor, când ne „plângem”,

¹ *Companion Bible* 1951, 177.

² Astfel de formule, des întâlnite în cuprinsul Scripturii, vădesc însăși convingerea aghiografilor, „în totalitatea lor ... conștienți că redactează Cuvântul lui Dumnezeu”. *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars IV, Numeri* (Iași: Univ. „Alexandru Ioan Cuza”/ Albert-Ludwigs-Universitat Freiburg, 1994), 204.

³ C.H. Mackintosh, *Lămuriri asupra Cărilor Numeri și al Deuteronomului* (București: G.B.V., 1990), 1.

⁴ William MacDonald, *Comentariul biblic al credinciosului. Vechiul Testament*, trad. de Doru Motz (Oradea: Ed. Lampadarul de Aur, 2002), 153.

„alunecăm” spiritual, făcându-ne „vinovați de necredință crasă”. Dacă vom pătrunde mesajul textului sacru, vom fi „scutiți de a repeta peregrinările israeliților în propriul nostru pelerinaj spiritual”⁵.

Recensămintele biblice

Recensăminte în cărțile Facerea și Ieșirea

Recensământul poporului ales a început cu mai bine de o jumătate de mileniu înaintea evenimentului relatat în Numeri (I), odată cu chemarea lui Avram, patriarhul fiind, așadar, primul care a fost „numărat”. Vreme de 75 de ani (Fac 12,1-3), pe „listele recensământului” a figurat o singură persoană, și multă vreme, această „listă” a rămas neschimbată, în ciuda binecuvântărilor și a reînnoirii Legământului (Fac 15,1-6 ș.u.). Abia după 25 de ani, pe „listă” apare numărul 2: Isaac. În esența ei, istoria lui Avraam „era strâns legată de o numărătoare”, căci, atunci când a fost vorba de existența și de numărul urmașilor, o lungă perioadă, el nu a avut ce număra⁶. Deși se folosesc termeni diferiți, la fiecare reînnoire a Legământului, se fac referiri la o numărare a urmașilor lui Avraam: „... de va putea cineva să numere⁷ pulberea pământului, îi va număra și pe urmașii tăi” (Fac 13,16), „... numără⁸ stelele de le poți număra ... Așa va fi seminția ta” (Fac 15,5).

Legătura dintre Avraam și primul recensământ din cartea Numerilor este indicată de verbul folosit în cartea Numerilor (1,3) (נִסְפָּר – „îi vei număra”, de la forma נָסַף), care este folosit, pentru prima oară în Cartea Facerii, în episodul în care Sarra îl zămislește pe Isaac. În acest caz, însă, verbul este tradus cu sensul: „a cerceta” („Domnul a cercetat-o pe Sarra” cf. Fac 21,1). Textul Masoretic folosește același verb, în relatările referitoare la Iosif, în Egipt, despre care spune că „a fost făcut supraveghetor” peste casa lui Putifar (Fac 39,4-5), „i s-a dat sarcina” (Fac 40,4), „a fost numit la conducere” (Fac 41,34). În ultimul capitol al aceleiași cărți, în două rânduri (Fac 50,24-25) regăsim verbul utilizat, consecutiv, la moduri diferite – נִסְפָּר נִסְפָּר – un construct, tradus: „cu adevărat va cerceta/vizita (Dumnezeu)”. Aceste

⁵ MacDonald, *Comentariul biblic al credinciosului*, 153-4.

⁶ Benjamin Fărăgău, *Numeri* (Cluj-Napoca: Ed. Risoprint, 2011), 82.

⁷ Textul Masoretic folosește verbul נִסְפָּר, care nu mai este utilizat în Cartea Facerii. El este folosit în Pentateuh încă o dată, în cartea Numerilor (23,10).

⁸ Aici este folosit verbul נִסְפָּר, care doar la formele simple (*paal* și *nifal*) are sensul: „a număra” (Fac 16,10; 32,12; 41,49), însă, de cele mai multe ori, verbul este folosit la forma intensivă, piel, fiind tradus prin „a spune” (Fac 24,66; 29,13; 37,9-10; 40,8-9; 41:8.12). Este interesant că verbul este întâlnit în cartea Ieșirii (9,16; 10,2; 18,8; 24,3) doar la piel, cu sensul: „a spune”, iar în cartea Levitic (15,13.28; 23;15-16, 25,8), numai la forma *paal*, cu sensul: „a număra”. În cartea Numerilor (13,27) este folosit o singură dată, la piel, cu sensul: „a spune”, însă în Deuteronom (16,9) verbul este folosit de două ori în același verset, la forma *paal*, cu sensul: „a număra”.

sensuri ale verbului, deși nu sunt direct legate de un recensământ, indică preocuparea divină față de poporul ales, acțiuni care explică însăși acțiunea divină de a-i număra pe Israeliti. Putem observa că, după trei generații, sămânța lui Avraam ajunge la 70 (75 după Septuaginta) de suflete, care, împreună cu patriarhul Iacov/Israel, se stabilesc în Egipt (Fac 46,8-27)⁹.

Recensământul menționat în cartea Ieșirii (30,11-16) nu este identic cu cel consemnat în Numeri 1, ci sunt numărători diferite, în scopuri diferite. Se pare, totuși, că primul recensământ din cartea Numerilor s-a bazat pe cel din cartea Ieșirii, de unde și cifrele similare ale totalurilor¹⁰. Deși recensământul este o „necesitate social-economică”, pentru că „singurul îndreptățit să cunoască numărul real al supușilor Săi” este Dumnezeu, demararea unei astfel de acțiuni, fără încuviințare divină, poate fi socotită „un păcat împotriva lui Dumnezeu” (Biblia Jubiliară 2001, 112). Este exprimată astfel convingerea că un recensământ ar putea provoca o molimă, drept pentru care, trebuie să se plătească o taxă sanctuarului drept „răscumpărătoare” („Dacă vei face numărătoarea fiilor lui Israel, la socotirea lor să-I dea fiecare Domnului o răscumpărare pentru viața lui, pentru ca să nu cadă asupra-le vreo nenorocire” cf. Iș 30,11-12) pentru viețile celor numărați¹¹.

„Cei șase sute trei mii cinci sute cincizeci de oameni¹², de la douăzeci de ani în sus”, amintiți în cartea Ieșirii, „oamenii ... numărați ai obștii ... cei trecuți prin numărătoare” (38,25-26), ar constitui după unii cercetători¹³ un prim recensământ, asupra căruia se va reveni în primul capitol al Cărții Numerilor. Alți cercetători consideră că, listele cu cei ce veniseră să dea argint pentru locașul sfânt (Iș 38,26), au servit la efectuarea celor două numărători¹⁴.

Cu o lună înaintea recensământului pomenit în Numeri 1, chiar înainte de construirea Cortului (Iș 30,11-16), Dumnezeu îi poruncește lui Moise să-i numere, din nou, pe israeliti, ceea ce s-a și întâmplat (Iș 38,25-26¹⁵). Dacă unele comentarii

⁹ Henri Lesetre, „Nombre,” în *Dictionnaire de la Bible*, tome quatrieme, deuxieme partie (Paris: Letouzey et Ane, 1912), 1684.

¹⁰ MacDonald, *Comentariul biblic al credinciosului*, 155.

¹¹ John M. Court și Kathleen M. Court, *Un dicționar al Bibliei* (București: Ed. Lider, 2010), 516

¹² Unii cercetători, în încercarea de a ne îndepărta de stabilirea numărului exact al celor numărați, au arătat că valoarea numerică a literelor care alcătuiesc cuvintele: „fiii lui Israel” și „fiecare căpetenie” este 603 și 551.

¹³ Ioan Sorin Usca, *Vechiul Testament în Tâlcuirea Sfinților Părinți. IV. Numerii* (București: Ed. Christiana, 2003), 7.

¹⁴ *Dicționar biblic*. vol. 2, I-O, trad. de Constantin Moisa (București: Ed. Stephanus, 1996), 450.

¹⁵ Textul scripturistic ne spune că „argintul adus în dar de oamenii cei numărați ai obștii a fost o sută de talanți și o mie șapte sute șaptezeci și cinci de sicli”. Știind că 100 de talanți ar fi 300.000 de sicli/șekeli, care adunați la cei 1.775, însumează 301.775 de sicli și că fiecare recenat a adus „o jumătate de siclu”, înmulțit cu 2, obținem fix 603.550 de persoane. Walter

rabinice compară pe israeliți cu „o grămadă de grâu”, care e numărat, de câte ori e purtată în hambar, în același fel și Dumnezeu își numără poporul, cu fiecare ocazie (Numbers Rabbah 1,4¹⁶). Dacă rabinul Rași consideră că Dumnezeu dorește ca oamenii să fie numărați atât de des pentru că-I sunt dragi¹⁷, rabinul Samuel ben Meir (Rashbam) prezintă un motiv mai practic susținând că recensământul din cartea Ieșirii le-a permis israeliților să aducă acea contribuție la Cortul Sfânt¹⁸.

Recensăminte în Cartea Numerilor

Dacă rabinii timpurii au numit-o סֵפֶר סְדֵר, adică: „Cartea Și a spus”, după primele cuvinte cu care se deschide această carte a Pentateuhului, ulterior, se impune titlul: סֵפֶר בְּמִדְבָּר („în pustie”), al cincilea cuvânt al primului verset. Din perioada talmudică, acestei cărți îi este atestat și titlul: „Humașul¹⁹” Număraților/Recensămintelor (celor numărați)²⁰, deoarece în cuprinsul ei sunt prezentate două recensăminte ale Israelitelor²¹. Așadar, din pricina acestor două recensăminte, din capitolele 1 și 26 (la 38 de ani distanță), precum și datorită numeroaselor date de natură numerică, presărate în cuprinsul ei, cartea își justifică titlul: Numeri sau Numerele²², corespunzător titlurilor din Septuaginta (Ἀριθμοί) și Vulgata („Liber Numeri”), traduceri care au influențat spațiul românesc.

Kaiser Jr., *Documentele care stau la baza Vechiului Testament* (Cluj-Napoca: Ed. Logos, 2009), 90.

¹⁶ Rabbi Eric H. Yoffie, „Conducting the census by naming each Israelite teaches us the importance of recognizing the uniqueness of every individual,” in <https://www.myjewishlearning.com> (accesat în 15 februarie 2022).

¹⁷ Dumnezeu își numără poporul pentru că-i este „drag”. Cf. Steven Levy and Sarah Levy, *The JPS Rashi discussion Torah commentary* (Lincoln: University of Nebraska Press / Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2017), 113.

¹⁸ Rabbi Leslie Bergson, „The prohibition against the direct counting of the Israelites cautions us to remember the human faces behind abstract statistics”, in <https://www.myjewishlearning.com/article/making-sense-of-the-census/>, accesat în 05 aprilie 2021.

¹⁹ De la termenul ebraic, חומש s-a dezvoltat și expresia: *Ḥamishah Ḥumshei Torah* – „cinci cincimi ale Torei”.

²⁰ סֵפֶר בְּמִדְבָּר Cf. *The William Davison Talmud*, Yoma 70a.3, in <https://www.sefaria.org/Yoma.70a.3?lang=bi&with=all&lang2=en>, accesat în 04 aprilie 2021) – „Cincimea Numerilor” Cf. *The William Davison Talmud*, Sota 36b, in <https://www.sefaria.org/Sota.36b.2?lang=bi>, accesat 04 aprilie 2021). Termenul חֲמִשָּׁה – *a cincea parte* „era folosit de rabini pentru a denumi o secțiune dintr-un întreg literar format din cinci părți”. *Biblia după textul ebraic. Numeri și Deuteronomul*, ed. Francisca Băltăceanu et al. (București: Ed. Humanitas, 2021), 25. Termenul פָּקֵד – „a numărat”, are peste o sută de ocurențe, numai în cartea Numerilor.

²¹ *Dicționar enciclopedic de iudaism*, trad. de Viviane Prager, C. Litman, Țicu Goldstein (București: Ed. Hasefer, 2000), 574.

²² MacDonald, *Comentariul biblic al credinciosului*, 153.

a. Primul recensământ (Nm 1)

Numărătoarea consemnată în primul capitol își propune să sublinieze dinamica unei tabere israelite în mișcare, în pustiu²³. Evenimentele relatate la începutul cărții Numerilor s-au petrecut la un an și o lună după ieșirea din Egipt, după o lună de la ridicarea Cortului Sfânt (Iș 40,17). Israelii sunt pe punctul de a porni în călătoria lor de la Muntele Sinai spre Țara Promisă, ceea ce explică necesitatea dispunerii lor într-o ordine precisă, ca niște oștiri ce mășăluiesc. Acesta a fost motivul pentru care Dumnezeu a poruncit să se facă un recensământ, în care să fie cuprinși toți bărbații de la vârsta de douăzeci de ani în sus, apti de a merge la război²⁴. După ce a orânduit chestiunile privitoare la legislație, Moise, tot la îndemnul divin, și-a îndreptat atenția spre numărarea poporului. Această acțiune este văzută ca un recensământ al „oștirii”, considerându-se că se dorea să se pună în bună rânduială și în treburile războinice²⁵, deoarece urmarea pregătirea unei campanii militare pentru cucerirea țării promise (ceea ce s-ar fi și întâmplat dacă nu ar fi existat episodul regretabil pe care l-au provocat spionii israeliți trimiși în Țara Sfântă să aducă informații)²⁶.

În acest sens, numărătoarea este înțeleasă ca un recensământ „militar”, care „urmează tiparul campamentului militar, avându-L pe Dumnezeu, comandantul suprem”, poziționat în centrul taberei²⁷. Domnul Savaot (יְהוָה צְבָאוֹת) este „Domnul oștirilor” nu al oștii, pentru că are la dispoziție nu doar un corp de armată, ci două. Dumnezeu este în fruntea oștilor cerești, iar prin recensământul poporului Său, își consemnează și o oaste pământească. Deși cele două corpuri de armată se desfășurau în sfere diferite, aparținând unor realități diferite, ele au de dat bătălii comune (Ios 5,13-15). Recensământul îi viza pe toți cei ce puteau să mânuiască arma în războaie, pentru că Dumnezeu nu dorește o oaste de mercenari, ci poporul Său este oastea Sa²⁸.

b. Al doilea recensământ (Nm 26)

Între cele două recensăminte²⁹, consemnate în Numeri, sunt 38 de ani, primul având loc în pustiul Sinai, în al doilea an al Exodului (la o lună după înălțarea

²³ Court și Court, *Un dicționar al Bibliei*, 431.

²⁴ MacDonald, *Comentariul biblic al credinciosului*, 155.

²⁵ Jeseplus Flavius, *Antichități iudaice*, vol. 1, trad. de Ion Acsan (București: Ed. Hasefer, 1999), 169.

²⁶ Rabbi Leslie Bergson, „The prohibition against the direct counting of the Israelites cautions us to remember the human faces behind abstract statistics”, in <https://www.myjewishlearning.com/article/making-sense-of-the-census/>, accesat 05 aprilie 2021.

²⁷ *Dicționar de imagini și simboluri biblice* (Oradea: Ed. Casa Cărții, 2011), 846.

²⁸ Fărăgău, *Numeri*, 75.

²⁹ Iosua și Caleb sunt singurii care au fost numărați la ambele recensăminte. *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, 681.

cortului, cf. Is 40,17), iar al doilea, în câmpia Moabului, chiar înainte ca israeliții să intre în Țara Sfântă.

În primul capitol, ordinea triburilor recensate pare că urmează ierarhia din cartea Facerii (35,23-26), acolo unde fiii lui Iacov sunt enumerați, în ordinea în care s-au născut, dar sunt grupați după mamă (mai întâi sunt amintiți cei șase fii ai Liei, apoi cei doi ai Rahelei și abia apoi fii roabelor Bilha și Zilpa). Față de această enumerare, în lista din cartea Numerilor, întâlnim câteva diferențe: leviții, seminția preotească, nu se mai regăsesc pe listă pentru că nu sunt numărați, seminția lui Iosif este împărțită în două (Efraim și Manase³⁰), iar semințiile Neftali (a zecea) și Așer (a douăsprezecea) schimbă pozițiile. Și în cazul celui de-al doilea recensământ (Nm 26), ordinea semințiilor se modifică, urmașii lui Iosif, Efraim și Manase, fac rocada în cel de-al doilea (este vorba despre pozițiile șapte și opt). Un aspect interesant este că, seminția lui Gad, penultima (poziția unsprezece) în lista de la primul recensământ, este amintită a treia, în cadrul celui de-al doilea. Lucrul și mai interesant este că această situație este întâlnită în Textul Masoretic și Vulgata, de unde a fost preluată și de edițiile românești³¹. Septuaginta însă, prezintă o altă ordine: seminția lui Gad ocupă poziția a șasea, Așer – a șaptea, apare și aici rocada urmașilor lui Iosif (Manase și apoi Efraim), iar semințiile lui Dan și Neftali sunt enumerate pe ultimele două poziții³².

La o primă impresie, putem considera rezultatele recensământului, simple numere aleatorii, însă, la o analiză mai atentă, se poate observa că, după primul recensământ, seminția lui Manase era cea mai mică, iar cea a lui Iuda cea mai mare. Într-o perioadă relativ scurtă, de 38 de ani, ne putem aștepta decât la mici modificări, la o creștere sau la o scădere minoră, datorată raportului nașteri-decese³³.

Dacă la primul recensământ au fost recenzați 603.550³⁴ de bărbați, în vârstă de

³⁰ În deplină concordanță cu binecuvântarea patriarhului Iacov (Fac 48,19-20), fiind mai numeroasă, seminția lui Efraim este amintită înaintea seminției lui Manase, deși acesta, din urmă, era întâiul născut.

³¹ Această ordine a semințiilor este întocmită după locul pe care-l ocupau, în tabără, în jurul Cortului Sfânt. Astfel, lista semințiilor începe cu Ruben, Simeon și Gad (care-și aveau taberele la sud de Cortul Sfânt), fiind urmată de Iuda, Isahar și Zabulon (la est), urmează Efraim, Manase și Benjamin (la vest), și Dan, Așer și Neftali (la nord).

³² Ordinea prezentată de Septuaginta pare a fi una destul de logică, căci grupează semințiile după mamele fiilor lui Iacov. Astfel, primele cinci poziții sunt ocupate de fiii Liei (șase la număr, fiind omis Levi), urmează apoi fiii Zilpei (roaba Liei), apoi fiii Rahelei și, în final, cei ai Bilhei.

³³ Rosenberg Jonathan, „The Numbers in Numbers,” în <https://www.math.umd.edu> (accesat în 15 februarie 2022).

³⁴ Iosif Flaviu ne oferă o altă cifră: 603.650. Iosephus Flavius, *Antichități iudaice*, 169.

peste 20 de ani, la al doilea, numărul lor scade cu 1820³⁵, fiind numărați 601.730 de persoane. Dacă unele seminții au scăzut: Simeon a pierdut 37.100 de bărbați, Neftali – 8.000, Efraim – 8.000, Gad – 5.150 și Ruben 2.770, din contră, altele au crescut: Manase – 20.500, Așer – 11.900, Beniamin – 10.200, Isahar – 9.900, Zabulon – 3.100, Iuda – 1.900 și Dan – 1700³⁶.

Există însă două seminții care nu se încadrează unui calcul al probabilității. Se poate observa o scădere mare în rândul seminției lui Simeon (care de la a III-a seminție, ca mărime, ajunge cea mai mică) și o creștere importantă în rândul seminției lui Manase (care de la cea mai mică seminție, ajunge să depășească media). Poate că datele recensămintelor ocupă atât de mult spațiu, tocmai pentru a ne atrage atenția asupra unor aspecte. Atent observate, aceste cifre ne arată că, din punct de vedere numeric, semințiile erau aproximativ egale, în sensul în care, diferențele dintre ele se puteau modifica sau chiar schimba, însă, cele două cazuri amintite, nu pot fi atribuite întâmplării³⁷.

Scăderea numărului bărbaților din seminția lui Simeon a fost o consecință și un semn a defavorizării divine. În episodul din Nm 25, când poporul, la Șitim, s-a închinat lui Baal-Peor, în urma căruia au murit 24.000 de oameni, un rol principal, negativ, a fost jucat de „Zimri, ... mai-mare peste casa seminției lui Simeon” (Nm 25,14). În astfel de cazuri, de conduită necorespunzătoare, destul de frecvente în timpul peregrinării prin pustie, cei ce greșeau erau pedepsiți, probabil printre aceștia, în mod disproporționat, se regăseau și cei din seminția lui Simeon. În plus, rezultatul celui de-al doilea recensământ poate fi o împlinire a profeției lui Iacov-Israel („... în Israel îi voi risipi” Fac 49,7). Numărul seminției lui Simeon a fost redus la aproximativ 23.000 de bărbați, precum numărul leviților³⁸, ceea ce explică teritoriul pe care l-au primit în interiorul seminției lui Iuda³⁹.

Creșterea majoră a populației din seminția lui Manase, care probabil a condus și la inversarea ordinii urmașilor lui Iosif cu ocazia celui de al doilea recensământ, poate fi explicată de două evenimente: cererea fetelor lui „Saltfaad ... din neamul lui Manase” de a moșteni averea tatălui lor (Nm 27,1) și cucerirea unor cetăți din Galaad

³⁵ Deoarece aceste cifre lasă loc unor interpretări, unii cercetători consideră că termenul תָּלָף, pe lângă sensul de „mie”, „a însemnat originar ... ceva asemănător unui *grup de corturi*”, astfel că, cifra 46.500, înseamnă: „46 de grupuri de corturi, care se ridicau în total la 500 de bărbați”. *Dicționar biblic*, trad. de John Tipei (Oradea: Ed. „Cartea Creștină”, 1995), 1115.

³⁶ Lesetre, „Nombre,” 1685.

³⁷ Rosenberg, „The Numbers in Numbers”.

³⁸ Dacă la primul recensământ au fost înregistrați 22.000 de leviți (Nm. III,39), fiind numărați de la vârsta de o lună, la al doilea recensământ, numărul lor a crescut, atingând 23.000 (Nm. XXVI,62).

³⁹ Rosenberg, „The Numbers in Numbers”.

de către fiii lui Manase (Nm 32,39-42). Aceste evenimente arată inițiative excepționale ale unor membri ai seminției lui Manase. În acest sens, creșterea populației tribului lui Manase ar fi putut fi o răsplată pentru atitudinea activă a acestora. Văzute astfel, cifrele acestui recensământ nu sunt aleatorii ci ele sunt consemnate de textul sfânt „pentru a transmite o lecție”⁴⁰.

Acest al doilea recensământ are o importanță majoră, deoarece teritoriul Țării Sfinte va fi împărțit pe baza acestor cifre (Nm. XXVI,54)⁴¹.

Autenticitatea și istoricitatea recensământului (Nm. 1)

Autenticitatea și istoricitatea recensământului descris în primul capitol al cărții sunt susținute de text, cu suficiente date și de o structură care se învârtă în jurul poruncii divine (Nm. I,2-4) și a relatării executării ei (Nm. I,17-19). Încă de la început aflăm Cine este autorul recensământului: „grăit-a Domnul către Moise” (I,1).

Tot din primul verset aflăm unde și când au loc evenimentele relatate. Locația este „în pustia Sinai”⁴², mai precis, Moise primește porunca „în cortul mărturiei” (I,1); iar ca timp, textul indică: „în cel de-al doilea an de la ieșirea din țara Egiptului, ziua întâi a lunii a doua” (I,1).

Așadar, în a III-a lună de la ieșirea din Egipt, israeliții au ajuns în pustiu Sinai, la „muntele lui Dumnezeu” (Iș. XIX,3). Evenimentele care sunt relatate între capitolele XX și XL, ale cărții Ieșirii, au fost înfăptuite în cele 9 luni rămase ale acelui an, căci, în prima lună a anului următor, a fost ridicat și sfințit Cortul Sfânt (Iș. XL,2). De la acest eveniment și până la primul recensământ (Nm. I) nu a trecut decât o singură lună, despre care cercetătorii susțin că ar fi cuprinsă în cartea Levitic⁴³.

Textul scripturistic este foarte exact, el indicând chiar și cine să fie numărat în cadrul acestui recensământ. Mesajul divin a fost unul cât de poate de explicit: „Numărați⁴⁴ toată obștea fiilor lui Israel după neamurile lor, după familiile lor, ...

⁴⁰ Rosenberg, „The Numbers in Numbers”.

⁴¹ Lesetre, „Nombre,” 1685.

⁴² Israelii ajung în pustiu Sinai după trei luni de la părăsirea Egiptului (Iș 19,1) și vor rămâne aici până în ziua 20, luna a doua, în al doilea an de la ieșirea din Egipt (Nm 10,11).

⁴³ Fărăgău, *Numeri*, 71.

⁴⁴ Expresia folosită de Textul Masoretic $\text{וַיִּסְמְרוּ} \text{ } \text{וַיִּסְמְרוּ}$, tradusă literal, semnifică: „ridică/înălță capul”, iar cea din Septuaginta: $\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\tau\epsilon \alpha\rho\chi\eta\nu$ – „luați începătură”. În acest sens, se sugerează că, recensământul a avut și rolul de a „ridica” (înălța/innobilă) poporul Israel și a le reaminti măreția lor. Este interesant că, această expresie este folosită în cartea Genezei (40), având verbul la viitor (וַיִּסְמְרוּ), însă cu sensuri total diferite. Atât „marelui paharnic” cât și „marelui pitar”, Iosif le tâlcuiește visele și le prevede că după trei zile Faraon le va „ridica/înălța capul” (Fac 40,20), însă, pentru primul aceasta înseamnă că va fi „repus în slujbă” (Fac 40,13), iar pentru cel de-al doilea, sensul este literal, i se „va lua capul”, și va fi spânzurat de un copac (Fac 40,19). Septuaginta păstrează traducerea literală doar în versetul 19: „... va

după numele lor, om cu om⁴⁵, tot bărbatul de la douăzeci de ani în sus, tot cel ce poate ieși la oaste ..., ... numărați ... după armele lor” (Nm 1,2-3). Nimic nu este lăsat la voia întâmplării, căci există indicații chiar și cu privire la cine să fie cei ce vor număra poporul: „... toți să fie numărați de tine și de Aaron ... Cu voi va mai fi câte un om din fiecare neam, bărbatul cel mai de seamă în familia sa” (1,3-4).

Încercând să-și imagineze „dimensiunea slujbei de numărare a semințiilor poporului Israel aflate în plină călătorie prin deșert”, Maxwell evidențiază liderii, care, au împărțit însărcinarea imensă și au reușit să organizeze „haosul”. Prin recensământ, au fost evaluate „resursele” și au aflat „cine erau oamenii și câți erau alături de ei în călătorie”. „Această sarcină mamut a fost organizată foarte bine și executată eficient”⁴⁶. Însă, dacă ar fi vorba numai despre simple recensăminte, nu s-ar justifica prezența acestor numărători în Scriptură⁴⁷. Deși numerele prezentate cu această ocazie, cifrele recensământului, sunt omise, aproape de toți cercetătorii, considerându-le neimportante, obositoare și de-a dreptul plictisitoare, sunt multe analize care pot fi făcute pe baza acestor date. Dacă se estimează că cei numărați la acest recensământ reprezentau între 20-25 % din popor, întreaga mulțime de israeliți ajungea până la 2,5-3 milioane de persoane. Deși pentru unii cercetători, acest număr este mult prea mare, ei neputând să-și explice cum s-au înmulțit așa repede,

lua Faraon capul tău” (... ἀφελῇ Φαραω τὴν κεφαλὴν σου), însă la versetul 13 găsim: „își va reaminti Faraon dregătoria ta” (cf. *Biblia Jubiliară* 2001, 66) (... μνησθήσεται Φαραω τῆς ἀρχῆς σου), iar în versetul 20: „Faraon ... și-a amintit de dregătoria marelui paharnic și de dregătoria marelui pitar” (... Φαραω ... ἐμνήσθη τῆς ἀρχῆς τοῦ ἀρχιοινοχοῦ καὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ ἀρχισιτοποιοῦ). Expresia mai este folosită, o singură dată, în Vechiul Testament, în cartea 4 Regi. Aici sensul ei este: „a elibera”. „... Evil-Merodac ... a ridicat capul („fruntea” cf. *Biblia Jubiliară* 2001, 448) lui Ioiachim ... și l-a scos din temniță” (4 Rg 25,27). Moise ben Nahmanides (Ramban) susține că această expresie face aluzie la faptul că toți cei care vor fi numărați în cadrul acestui recensământ, vor muri în pustie, ca pedeapsă în urma episodului trimeriei iscoadelor (Nm 13). Această manieră negativă de interpretare se bazează și pe textul conform căruia „seminția lui Levi” nu este numărată la acest recensământ. Finalul versetului: „... numărul lor să nu-l socotești între fiii lui Israel” (Nm 1,49) apare în Textul Masoretic în forma „... și capul lor nu va fi ridicat/luat printre fiii lui Israel” (לֹא יִשָּׂא רֹאשׁוֹ בְּבָנֵי יִשְׂרָאֵל). În sensul acesta, se consideră că expresia nu poate să aibă un sens pozitiv, care să-i excludă pe leviți, ci este vorba despre o conotație negativă: capul lor nu le va fi îndepărtat, ci vor fi excluși de la pedeapsa cu moartea, impusă tuturor celor numărați. cf. Rabbi Moshe Sofer, „Chasam Sofer – Bamidbar,” in https://blog.artscroll.com/2019/06/06/a-torah-insight-from-the-chasam-sofer-on-parshas-bamidbar_4/, accesat 05 aprilie 2021.

⁴⁵ Textul pare a propune patru diviziuni sociale: seminția, familia (termenul este mai larg decât sensul modern de unitatea socială, alcătuită din soț, soție și copii, putând să se refere chiar și la a doua generație), casa părintească (clanul sau numărul de familii descinse din același părinte) și individul cf. Fărăgău, *Numeri*, 78-9.

⁴⁶ John C. Maxwell, *Comentarii biblice asupra conducerii*, trad. Lidia Mihăilescu, Elisabeta Chiriță, Laurențiu Pășcuți (Oradea: Ed. Life, 2007), 79.

⁴⁷ Usca, *Vechiul Testament*, 8.

pe parcursul a câtorva generații și cum o astfel de masă de oameni a fost disciplinată pe parcursul trecerii prin pustiu⁴⁸. Alții, însă, au reușit să demonstreze posibilitatea matematică de a se ajunge la acest număr⁴⁹.

Interpretare duhovnicească a recensământului (Nm 1)

Celui ce voiește să continue cercetările și să treacă la înțelesul duhovnicesc al textului, și dacă și Dumnezeu îi dăruiește cu generozitatea luminile Sale înalte și sublime, conținutul tainic al cărții Numerilor îi oferă acest prilej. Ca „să ajungem la Iisus, ... să înaintăm spre desăvârșirea în Hristos”, e nevoie, „mai întâi să ne introducem în școala lui Moise, să lepădăm acolo nepriceperea copilărească”⁵⁰. Înțelegând că evenimentele relatate în Vechiul Testament au și o valoare tipică, Sfântul Apostol Pavel ne oferă direcția corectă pentru a valoriza istoria poporului ales, arătând că „... toate acestea li s-au întâmplat lor ca pilde și au fost scrise spre povățuirea noastră ...” (1 Cor 10,11), adică, a creștinilor. În aceeași direcție înțelege și Origen evenimentul relatat, insistând și el că „acest text conține o taină”, că „intenția Duhului Sfânt”, nu este aceea de a ne arăta care parte din popor a fost numărată și care nu. Cei care citesc Scriptura nu ar afla nici un folos dintr-o astfel de informație, iar cunoașterea acestor detalii (care parte din popor a fost enumerată/numărată în pustie și care nu) nu ne-ar ajuta la mântuire⁵¹.

Aceste liste, care prezintă o adevărată clasificare („taxonomie”) a israeliților nu trebuie înțelese numai dintr-o perspectivă istorică („reportaj istoric”), ci ca o parte a „punerii în scenă interpretativă a cărții”. Dacă prima listă este cea a „vechii generații”, a lui Moise, care fusese neascultătoare și care va fi judecată aspru, cea de a doua, se referă la „noua generație”, una ascultătoare, care va fi poftită în Țara Făgăduită. Astfel, cele două recensăminte au rolul de a pune în contrast cele două generații, una „eșuată” și una „credincioasă”, despărțite de „adâncimea neascultării față de Iahve”⁵². Adept al inspirației verbale a Sfintei Scripturi, Origen „caută mereu

⁴⁸ William S. Lasor, David A. Hubbard, Frederick Wm. Bush, *Old Testament Survey. The Message, Form, and Background of the Old Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982), 166-7.

⁴⁹ După unii cercetători, înmulțirea israeliților, de la cele 70 de suflete până la peste 2 milioane, este explicabilă. Într-o primă fază, au fost identificați peste 50 de nepoți căsătoriți, ai lui Iacov. Dacă aceștia au avut câte patru copii, în șapte generații, se poate ajunge la peste 800.000 de persoane. T. Whitelaw, „Numbers, Book of,” in *International Standard Bible Encyclopaedia*, vol. IV (Chicago: The Howard-Severance Company, 1915), 2166.

⁵⁰ Origen, „Omilia la cartea Numeri,” în *PSB* 6, trad. de Teodor Bodogae (București: EIBM-BOR, 1981), 144.

⁵¹ Origen, „Omilia la cartea Numeri,” 139.

⁵² Walter Bruggemann and Tod Linafelt, *An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2012), 100-1.

sensul mai adânc, moral sau tainic, al cuvintelor”⁵³. Exegeza lui are ca „punct de mănecare” (pornire) „sentința lui Pavel”: „Legea este duhovnicească” (Rm 7,14). Așadar, numai înțeles duhovnicește, textul sacru va „degaja o mare dobândă pentru suflet”⁵⁴.

Alături de narațiunile istorice, care au și un înțeles tipologic⁵⁵, numerele care apar în cuprinsul Scripturii nu sunt folosite numai în sensul lor natural, ci au și o semnificație spirituală⁵⁶. Pentru că „numerele” simbolizează sfințenia și desăvârșirea⁵⁷, nu toți au fost vrednici să facă parte din cadrul acestor „numere sfinte”. Acesta este motivul pentru care recensământul seminiților lui Israel n-a avut loc la ieșirea din Egipt, căci era nevoie ca aceștia să treacă printr-o serie de încercări, dându-li-se astfel șansa să progreseze spiritual. Pe tot parcursul evenimentelor relatate în cartea Numerilor, Dumnezeuul Legii a vorbit poporului Său în nenumărate ocazii⁵⁸, și o face și acum („... grăit-a Domnul ... zicând” cf. Nm 1,1), arătând că numărătoarea are loc „la porunca lui Dumnezeu”. Existența unei anumite rânduiei în desemnarea celor care trebuie să fie cuprinși în „Numerii lui Dumnezeu” este evidentă în textul biblic, conform căruia nu sunt supuși numărătorii: femeile (datorită slăbiciunii lor femeiești), robii (datorită nivelului de viață și a moravurilor), egiptenii (pentru că sunt străini și păgâni) și nici toți israeliții (ci numai cei peste douăzeci de ani), numai cel „destul de tare pentru a purta războiul”⁵⁹. Origen distinge aici, „grade diferite în procesul de desăvârșire creștină”⁶⁰.

⁵³ Origen, „Omiliile la cartea Numeri,” 140, nota 5 – comentariul aparține traducătorului Teodor Bodogae.

⁵⁴ Origen, „Omiliile la cartea Numeri,” 140.

⁵⁵ Mana (Nm 11,7-9 – „pâinea vieții” cf. In 6,57-58), apa din piatră (Nm 20,11 – „apa vieții” cf. 1 Co 10,4), înălțarea șarpelui de aramă pe un stâlp (Nm 21,9 – înălțarea Fiului Omului cf. In 3,14) și Steaua care va răsări din Iacov (Nm 24,17 – Răsăritul-cel-de-Sus cf. Lc 1,78, făclia ce strălucește în loc întunecos cf. 2 Pt 1,19, Steaua cea de Dimineată cf. Apoc 2,28, Steaua strălucitoare a Dimineții cf. Apoc 22,16) sunt tipuri ale lui Hristos. *The Companion Bible* 1951, 177.

⁵⁶ De exemplu: cifra 4 indică acțiunile/activitățile (munca) creativă (3+1 = Treimea și creatura), cu referire la creația materială, la pământ, la lucrurile care aparțin terestruului, la cele „de sub soare” E.W. Bullinger, *Appendixes To The Companion Bible* (Oxford: University Press, 1951), 14.

⁵⁷ Origene, „Homelies sur Les Nombres”, in *Sources Chretiennes* 29, introduction et traduction Andre Mehat (Paris: Les Editions du Cerf, 1951), 69 – comentariul aparține traducătorului.

⁵⁸ *The Companion Bible* 1951, 177.

⁵⁹ Origen, „Omiliile la cartea Numeri,” 139.

⁶⁰ Origen, „Omiliile la cartea Numeri,” 140, nota 6 – comentariul aparține traducătorului Teodor Bodogae.

Interesat de observat că, pe de o parte, Dumnezeu „numără” atât „mulțimea stelelor și pe toate le cheamă pe nume” (Ps 146,4), dar în special pe cei ce se vor mântui, însă, pe de altă parte, cei ce pier sunt „fără număr” (Sol 18,12). Se arată astfel că, înaintea lui Dumnezeu, numărul sfinților este luat în seamă⁶¹, că ceea ce apreciază și iubește, Dumnezeu numără și poartă de grijă, de aceea, și Scriptura ne asigură: „Vouă însă toți perii capului vă sunt numărați” (Mt 10,30). Cerința textului scripturistic: „... tot cel ce poate ieși la oaste în Israel, toți să fie numărați” (Nm 1,3) vădește că israelitului nu i se cere numai o anumită vârstă, ci și o anumită putere. Numai cel care iese la oaste cu „puterea lui Israel”⁶², va fi numărat înaintea lui Dumnezeu, numai această putere, pe care o îndrumă Dumnezeu, care se desprinde din Sfintele Scripturi este numărată⁶³.

Geometria, muzica sau magia, acea filosofie care este transmisă sub vălul alegoriei („înțelepciunea egiptenilor”), astrologia („înțelepciunea asirienilor”) și studiile enciclopedice („înțelepciunea grecilor”) ⁶⁴nu au „nimic în comun cu numărul lui Dumnezeu”. Pentru că puterea sufletului filosofilor greci, vestește pentru mândria omului, puterea asirienilor/caldeilor devine obiectul studiilor astrologice, iar pretinsa știință a egiptenilor este tainică, ele nu intră în socoteala lui Dumnezeu⁶⁵.

Poporul israelit nu a fost numărat când: a ieșit din Egipt, pentru că Faraon îl urmărea încă, nici când au intrat în pustie, căci n-au fost încercați de vrăjmași, nici când au luptat împotriva lui Amalec și l-au învins, nici când au primit mană și apă din stâncă, pentru că încă nu crescuseră în ei elementele necesare numărării. Ei nu vor fi numărați nici măcar atunci când s-a ridicat Cortul mărturie, însă, lucrul acesta se va întâmpla, după ce se dă Legea, prin Moise, după ce se prescrie forma jertfelor și este instituit ritualul cultic⁶⁶. În popasurile de pe drumul spre Țara Făgăduinței, Origen vede etape ale urcușului duhovnicesc⁶⁷, un urcuș al sufletului în drum spre

⁶¹ Origen, „Omilii la cartea Numeri,” 140.

⁶² „Puterea Israelului celui adevărat, cea desprinsă din Scripturi și comunicată prin credința evanghelică și apostolică este Biserica creștină” Origen, „Omilii la cartea Numeri,” 141, nota 16 – comentariul aparține traducătorului Teodor Bodogae.

⁶³ Origen, „Omilii la cartea Numeri,” 139,141.

⁶⁴ Origene, „Homelies sur Les Nombres,” 1951, 73.

⁶⁵ Origen, „Omilii la cartea Numeri,” 141.

⁶⁶ Origen, „Omilii la cartea Numeri,” 142.

⁶⁷ Pentru a „aparține Numerilor dumnezeiești, pentru a fi prețuit înaintea lui Dumnezeu, pentru a fi considerat vrednic să fii numărat cu semințiile sfinte, pentru a putea fi trecut în condică și înscris în registrele Numerilor de preoții lui Dumnezeu, Aaron și Moise”, trebuie să treci prin încercări, să înduri suferințe, trebuie să parcurgi urcușul, să depășești ispite, să dai și să învingi în bătălii. Trebuie apoi să primești Legea lui Dumnezeu, Legea Duhului Sfânt, să aduci jertfe, să împlinești purificațiile, să desăvârșești prescripțiile Legii Duhului, „pentru a aparține Numerilor israelite”. Origen, „Omilii la cartea Numeri,” 142.

Dumnezeu: ieșirea din Egipt e ruperea de diavol, trecerea prin Marea Roșie este Botezul⁶⁸, intrarea în pustie este începutul ascezei, lupta contra lui Amalec sunt faptele bune, mana și stânca este hrana sufletului, clădirea cortului sunt virtuțile⁶⁹ iar legea reprezintă pregătirea⁷⁰.

Pentru a fi vrednici de a face parte dintre aceia ce trebuie numărați⁷¹, dintre cei ce merg la oaste, Scriptura ne îndeamnă „să desființăm cele ale copilului și să devenim bărbați” (1 Co 13,11). Bărbatul bun de luptă, ajuns la tinerețe, adică la o „vigoare duhovnicească”, la măsura vârstei plinirii lui Hristos, este înscris în cartea lui Dumnezeu⁷², este prețuit, deci numărat și cunoscut de Dumnezeu. Dacă înscrierea propriu-zisă s-a făcut prin Moise și Aaron, cea spirituală are loc prin mijlocirea lui Hristos, care, sub chipul lui Moise și Aaron, Se face, „pentru noi deodată legiuitor și arhiereu bine-credincios și nevinovat”⁷³.

Ca legiuitor, Hristos „ne dă legi și sfaturi”, iar ca arhiereu, „prezintă Tatălui jertfa Sa și rugăciunea Sa pentru noi”. Hristos e „Legiuitorul (Îndrumătorul) și Arhiereul (Sprijinitorul) nostru, în fiecare clipă. Pe cei ce îi înscrie Hristos în Sine, îi înscrie pentru veșnicie”, în unicitatea neconfundată a fiecăruia⁷⁴.

Prin Moise și Aaron ca chip (tip), Hristos face înscrierea celor ce se luptă bărbătește⁷⁵, așa cum mărturisește și Scriptura: „... bucurați-vă că numele voastre sunt scrise în ceruri” (Lc 10,20). Deoarece dregătoriile lumești urmează unui model ceresc⁷⁶, prin omul „din fiecare neam, bărbatul cel mai de seamă din familia sa” (Nm 1,4-5), desemnat de fiecare seminție să-i ajute pe Moise și Aaron la numărarea poporului, căpetenia și apărătorul „cel mai fioros și mai luptător”, sunt închipuiți îngerii⁷⁷, care sunt puși peste cei aleși și scriși în cartea vieții⁷⁸. Fiecare va fi prețuit

⁶⁸ Origene, „Homelies sur l'Exode,” in *Sources Chretiennes* 16, traduction P. Fortier, S.J., introduction et notes H. de Lubac, S.J. (Paris: Les Editions du Cerf, 1947), 145.

⁶⁹ Origene, „Homelies sur l'Exode,” 214.

⁷⁰ Origen, „Omilii la cartea Numeri,” 142.

⁷¹ Origen, „Omilii la cartea Numeri,” 140.

⁷² „A fi înscris în cartea lui Dumnezeu, înseamnă a fi înscris în memoria lui Dumnezeu”, care „privește la ei cu bucurie” „pentru că răspund iubirii Lui”. Sf. Chiril al Alexandriei, „Închinarea și Slujirea în Duh și Adevăr,” în *PSB* 38, trad. de Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 1991), 119, notele 136-137.

⁷³ Sf. Chiril al Alexandriei, „Închinarea și Slujirea în Duh și Adevăr,” 118.

⁷⁴ Sf. Chiril al Alexandriei, „Închinarea și Slujirea în Duh și Adevăr,” 119-20, nota 138.

⁷⁵ Sf. Chiril al Alexandriei, „Închinarea și Slujirea în Duh și Adevăr,” 120.

⁷⁶ Usca, *Vechiul Testament*

⁷⁷ Traducerea numelor acestor căpetenii ale triburilor lui Israel vine parcă în sprijinul unei astfel de teze: „Dumnezeu este stâncă mea” (Elițur), „duhul luminii” (Ședeur), „pacea Domnului” (Șelumiel), „Atotputernicul e stâncă mea” (Țurișadai), „șarpe” (Naason), „rudă darnică” (Aminadab) etc. Usca, *Vechiul Testament*, 10.

⁷⁸ Sf. Chiril al Alexandriei, „Închinarea și Slujirea în Duh și Adevăr,” 119.

după anumite norme duhovnicești și se va regăsi „în locul unde l-a așezat vrednicia faptelor sale”. Așezarea fiecăruia „în ceata sa” (1 Co 15,23), înseamnă că cel ce se aseamănă sau se înrudește, prin purtări, prin fapte și prin viață cu Ruben, împreună cu el va fi numărat, cel ce dă dovadă de ascultare, este numărat în seminția Simeon, cel ce și-a îndeplinit bine îndatoririle preoțești, sau a obținut în slujire un grad de desăvârșire mai mare, este numărat în seminția lui Levi iar cel ce dă dovadă de sentimente regale și îndrumă bine poporul, este numărat în seminția Iuda. În felul acesta, fiecare va fi atașat seminției cu care este înrudit prin faptele și moravurile sale⁷⁹. Astfel de aspecte moral-etice, pot fi observate și în semnificația numelor fiilor lui Israel: Simeon se tâlcuiește „ascultare”, Levi – „sfînțenie”, Iuda – „desăvârșire”⁸⁰.

(În loc de) concluzii... posibile aplicații?

Oferă aceste versete vreo învățătură utilă creștinului de azi? Oare scăderea continuă a indicelui demografic al poporului român nu ne arată că suntem asemenea semințiilor, care în loc să-și sporească numărul celor ce trebuiau să intre în Țara Promisă, își sacrificau o întreagă generație, îngropând-o în deșert. Își cunosc creștinii de azi neamul spiritual, pot ei, asemenea israeliților, să spună care este spița neamului lor duhovnicesc? Dacă vom căuta spița firească/naturală a neamului omenesc descoperim că ne tragem „dintr-un neam pierdut”, însă creștinul își descoperă spița neamului său duhovnicesc și își găsește izvorul în Hristos. Creștinul este „născut de sus” (In 3,3), „născut din nou” (1 Ptr 1,23), „născut din apă și din duh” (In 3,5; Ef 5,26). Nașterea omului, obârșia sa lumească, nu poate să fie un motiv de „fală”, însă pentru creștini, „spița neamului său e cerească”, căci suntem „sămânța lui Avraam și moștenitori după făgăduință” (Gal 3,29) și „fii ai lui Dumnezeu” (Rom 8,14.16, Gal 3,26: 1 In 3,2)⁸¹. Pentru a începe străbaterea pustiului cu nădejdea ajungerii în Țara Făgăduinței, e important, încă de la început, să descoperi ceata din care faci parte. Înainte de a intra în război și înainte de a merge prin pustie, era foarte important ca fiecare mădular din adunarea lui Israel să-și poată spune spița neamului⁸². O

⁷⁹ Origen, „Omilii la cartea Numeri,” 143.

⁸⁰ Philo, „On Drunkenness”, vol. III, trans. by F.H. Colson, M.A., Rev. G.H. Whitsker, M.A (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press / London: William Heinemann Ltd, 1988), 367.

⁸¹ Mackintosh, *Lămuriri asupra Cărților Numeri*, 3-5.

⁸² Este cu neputință ca cineva să-și ia locul „sub steagul său și sub armele sale” (Nm. 1,52) dacă nu poate să-și spună spița neamului, și nu poate să-și ia locul în pustie, dacă nu e sigur în această privință. După cum în acele vremuri, un israelit nu ar fi putut să-și ia locul în adunare, să intre în ordinul luptătorilor, să înainteze în pustie, dacă nu ar fi putut să-și spună spița neamului, creștinul de azi nu poate înainta în viața creștină din pustia acestei lumi, dacă e nesigur, în privința spiței neamului său. Mackintosh, *Lămuriri asupra Cărților Numeri*, 7.

nesiguranță în privința asta ar fi fost o nenorocire⁸³.

Creștinii de azi, care nici măcar locul în Biserică nu și-l cunosc, sunt în stare să meargă la război, sunt buni luptători, sunt mărturisitori? Precum în acele vremuri, un israelit nu ar fi putut să-și ia locul în tabără, să înainteze în pustie, să lupte, dacă nu ar fi putut să-și spună spița neamului, creștinul de azi nu poate înainta în viața creștină din pustia acestei lumi, dacă e nesigur, în privința apartenenței sale la poporul lui Dumnezeu. Un astfel de așa-zis creștin, nici măcar nu știe ce înseamnă adevărata luptă, adesea ei consideră propriile temeri, îndoieli, necunoașteri și greutăți drept adevărata luptă a creștinului. Lupta creștinului este împotriva păcatului. Cine poate cuteza să intre într-o asemenea luptă dacă se îndoiește că e creștin sau nu? În luptele din pustiu sau din Canaan, fiecare Israelit era în stare să-și spună spița neamului sau să-și recunoască „steagul”. Pentru a putea merge la luptă, „orice mădular al adunării, în stare să poarte armele era lămurit asupra acestor două puncte”⁸⁴. Poporul israelit este simbolul poporului creștin, poporului lui Dumnezeu, care trebuie să treacă, nu singur, ci însoțit de Dumnezeu, prin pustiul acestei lumi. Drumul care se cere parcurs se face într-o deplină organizare, căci principiile sunt teocratice, poporul este alcătuit din luptători, care apără centrul vital, Cortul Sfânt, unde au fost rânduiți slujitori pentru a aduce jertfe Dumnezeului, Care Însuși mărturisește că locuiește acolo⁸⁵.

Cele două recensăminte au fost o „trecere în revistă” a poporului, compararea „cifrelor rezultate” dându-ne posibilitatea să observăm „consecințele ... grave, ale păcatelor” din timpul călătoriei prin pustiu. Diminuarea numărului de bărbați din cadrul unei seminții are o consecință directă, și duce la „diminuarea suprafeței de pământ”⁸⁶ acordat spre moștenire („... fiecăruia să i se dea moșie, potrivit cu ceea ce s-a socotit la numărătoare” – Nm 26,54). Scripturile Vechiului Testament au această valoare pedagogică, de a ne prezenta modele pentru creștinul modern, dar și materiale utile într-o abordare misionară a textului sacru. Făcând o paralelă, se poate considera că un astfel de recensământ a avut loc în România, în anul 2018, când am fost chemați să ne înregistrăm în tabăra lui Dumnezeu. E vorba despre referendumul pentru căsătoria normală, dintre un bărbat și o femeie, la care nu au participat toți creștinii români, ci doar cei care erau maturi (duhovnicește), dispuși să lupte (mărturisească) și să fie linșați (mediatic, deocamdată) în numele corectitudinii politice. Prin votul de la referendum ne-am dat acordul să fim înscriși

⁸³ Mackintosh, *Lămuriri asupra Cărilor Numeri*, 5.

⁸⁴ Mackintosh, *Lămuriri asupra Cărilor Numeri*, 8-9.

⁸⁵ Georges André, *Mersul prin pustie* (Dillenburger: Gute Botschaft Verlag, 1994), 9.

⁸⁶ André, *Mersul prin pustie*, 10.

În tabăra poporului ales, ne-am înregimentat în oastea divină, gata să depășească pustiul și să intre în Țara Sfântă. Vor urma și alte lupte, pe care nu trebuie să le ducem cu ură, ci cu iubire... sau urmează alt recensământ?

6. Vechiul Testament în arta universală: actul hermeneutic între descriptiv și normativ *

Ion Reșceanu

Pr. lect.univ.dr.

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea din Craiova

ionresceanu@yahoo.com

Abstract

The subject I am proposing draws attention first to the possibilities universal art presents in terms of the reception and valorisation of the biblical texts in the theological and cultural environments. Over the years, the transposition of the biblical texts into plastic arts has been a hermeneutic act, understood as an “art of interpretation”. Thus, the way in which the biblical text was perceived became a mirror of the hermeneutic act, perceived as a process of interpretation, in which both the author and the world before them, which they address, are present. This world entails the (post)modern one, in relation to which the great works of art which tackle a biblical subject are meant to reveal their “kerygmatic nature”.

Keywords: art, culture, biblical hermeneutics, creation, ground, dust

Introducere

Motivația alegerii acestei teme este generată de experiența proprie, dobândită ca urmare a susținerii în prezent a unui curs de Hermeneutică biblică și artă universală, pe baza căreia doresc să evidențiez acele modalități alternative de receptare a textului biblic pe care putem să le propunem și de care ne putem folosi în contextul interacțiunii cu lumea post-modernă. Prin urmare, scopul acestui studiu vizează evidențierea unor modalități concrete de receptare, interpretare și cultivare a textului scripturistic prin intermediul artei, ținând seama de provocările pe care le implică un astfel de demers hermeneutic pentru lumea post-modernă.

Interpretarea textului scripturistic cu ajutorul operelor de artă aparținând chiar perioadei biblice facilitează actul hermeneutic prin faptul că dă posibilitatea de a

* Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în revista *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (1/2021) alături de alte comunicări susținute în cadrul conferinței internaționale *Hermeneutică biblică: Vechiul Testament – tradiție și (post)modernitate [exigențe academice, cercetare biblică și exegeză liturgico-pastorală]* care a avut loc în Cluj-Napoca, în intervalul 6-7 aprilie 2021.

folosi acele indicii reflectate în artă, oferite de background-ul cultural, în mare măsură comun, al lumii Orientului Apropiat antic. În acest fel, putem evita să ne limităm strict la cultura vechiului Israel, constrânsă, mai mult sau mai puțin, în funcție de epoca istorică pe care o traversează în planul exprimării artistice, de interdicția celei de-a doua porunci a Decalogului (Ieș 20,4-5; Deut 5,8)¹.

În acest context, am ales să ne oprim asupra unei teme biblice majore, cum este cea a creării omului și raportul său cu divinitate, încercând, în mod special, să înțelegem semnificația actului plămădirii omului din țărâna pământului (Fac 2,7), cu ajutorul suportului pe care ni-l oferă în plan hermeneutic arta și, în genere, cultura antică. Ținând seama de acest deziderat, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că un astfel de act hermeneutic, chiar dacă se folosește de cercetarea operelor de artă din vechime, nu trebuie să rămână strict la nivel descriptiv, ci trebuie să vizeze deopotrivă și punerea în valoare a caracterului său normativ pentru credință.

Crearea omului și raportul său cu divinitatea în contextul artei Orientului Apropiat antic

Un ajutor important în planul interpretării actului creației omului de către Dumnezeu din țărâna pământului ne este oferit de arta egipteană, la care putem apela, nu numai pentru vechimea sa, ci și pentru acel pregnant caracter spiritual care o caracterizează. Aici, întâlnim o imagine a zeului Khnum, reprezentat în fața roții olarului, plămăindu-l pe om². Khnum se regăsește în rândul divinităților primordiale, inițial ca zeu al apelor. Imaginea sa este strâns legată de revărsarea Nilului și de fertilizarea văii acestuia, el generând lutul de care se va folosi, asemenea unui olar, pentru a crea pe om. Cel mai important templu al său este cel de pe insula Elephantina, unde întâlnim numeroase reprezentări ale sale. Reprezentarea zeului Khnum ca olar este încărcată de simbolism, ilustrând, prin intermediul solemnității actului creator, autoritate și putere, ce pare să împărtășească, prin lucrarea măiastră a celor două mâini, demnitatea deosebită pe care o primește omul încă de la facerea sa.

Aceeași concepție pe care o descoperim în zorii civilizației egiptene o întâlnim, mult mai târziu, și la Înțelepciunea lui Amen-em-ope. Omul este făcut de zei din lut și paie, accentul căzând de asemenea, pe atotputernicia zeilor în raport cu relativitatea oamenilor: „Cât despre om, el e doar lut și paie, și zeul este cel ce

¹ Eugen Pentiuc, *Vechiul Testament în tradiția răsăriteană* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2019), 322. Vezi Walther Zimmerli, *Old Testament in Outline* (Edinburgh: T&T Clark, 1978), 120-4; Ion Reșceanu, „Receptarea vizuală a prezenței divine în Vechiul Testament,” în *Arta iconografică în contemporaneitate*, ed. Ion Reșceanu (Craiova: Mitropolia Olteniei, 2018), 166,170.

² Nahum M. Sarna, *Genesis, The Traditional Hebrew Text with New JPS Translation* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 17.

l-a zidit. Zeul nimicește și zeul zidește (oameni) în fiecare zi. El plăsmuiește mii de oameni de jos dacă dorește...”³.

Raportul dintre divinitate și om, așa cum ne este descoperit în arta egipteană veche, poate fi surprins, în aceiași termeni conceptuali, și prin intermediul observării relației suzeran-vasal în textele de la Tell-el-Amarna. Cele peste 380 de tăblițe descoperite la Tell-el-Amarna, reprezentând parte din arhiva regală din timpul regelui Akhetaten (Amenhotep IV, cca. 1350-1334), cuprind corespondența diplomatică a Egiptului cu alte mari puteri ale Orientului Apropiat antic (44) și, în special, cu statele vasale din Canaan și nordul Siriei (peste 300). Scrierea folosită este cuneiformă, limba este akkadiană (est-semitică/babiloniană), care în secolul al XIV-lea î.Hr. devenise *lingua franca* pentru Orientul Apropiat antic. De fapt, aceasta reprezenta deja o limbă străină, atât pentru egipteni, cât și pentru corespondenții lor din Canaan și nordul Siriei și chiar din Mesopotamia, care nu o mai foloseau, la momentul respectiv fiind conservată doar la periferia vestică a sa⁴.

Correspondența cu marii regi ai Babilonului, Asiriei, Mitananni sau Hatti, numiți adeseori cu apelativul de „mare rege” sau „frate”, se face respectându-se statutul politic de egalitate. Pentru corespondența cu regii vasali din Canaan sau nordul Siriei, se folosește întotdeauna un ton umilitor, pentru a sublinia statutul superior al faraonului în raport cu statutul inferior al celui căruia i se adresează⁵. Uzând de aceleași formule de umilință, se adresează la rândul său și regele vasal către suzeranul său. Un astfel de exemplu îl reprezintă pe Milkilu, regele canaanit din Ghezer, care se adresează lui faraon astfel: „Regele, stăpânului meu, Soarele meu, spune-i: așa grăiește, Milkilu, sluga ta, praful pe care îl calci sub picioarele tale. La picioarele regelui, stăpânului meu, Soarelui meu, de șapte ori mă prosternez. Să afle regele, stăpânul meu, că puternică este dușmănia împotriva mea și împotriva lui Șuwardata. Salvează, stăpânul meu, pământul tău din mâinile celor din neamul Khabiru! Trimite rege, stăpânul meu, care de război pentru a-i prinde, pentru ca sclavii noștri să nu ne lovească!”⁶.

Prin urmare, observăm că regele vasal este asociat în raport cu suzeranul său cu praful și cu pulberea pământului. El se prostornează la picioarele stăpânului său în semn de umilință și de recunoaștere a autorității depline a acestuia asupra sa.

Aceeași realitate a raportului suzeran-vasal o întâlnim și în *arta asiriană*. Pentru spațiul Orientului Apropiat antic, arta asiriană se remarcă prin concizia sa, prin acea modalitate directă de exprimare a formelor și mai ales a ideilor, care-l determină

³ Constantin Daniel, *Gândirea egipteană în texte* (București: Editura Științifică, 1974), 172.

⁴ Nadav Na'Aman, „Amarna Letters,” în *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1. ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 171-3.

⁵ Na'Aman, „Amarna Letters,” 174-6.

⁶ Sabatino Moscati, *Vechile civilizații semitice* (București: Meridiane, 1975), 110.

pe Elie Faure să o caracterizeze ca dând dovadă de „o simplitate cumplită”⁷. Însă tocmai această „simplitate” face ca, în planul exprimării artistice, arta asiriană să fie caracterizată de forță și vigoare, care imprimă viață și mișcare scenelor reprezentate. Pentru o societate dominată de un puternic spirit războinic, aceste reprezentări sunt dedicate în mod special regelui și alaiului său, ele vorbind, prin intermediul scenelor de luptă sau de vânătoare, despre puterea, eroismul și grandoarea sa. O postură similară a regelui se găsește și pe stelele sau obeliscurile care consemnează diferite legi, tratate, relații diplomatice sau alte evenimente politice marcante din viața acestuia⁸.

În cazul reprezentării unui raport ce presupune respectarea deplină a suzeranității celuilalt, regele asirian este redat afișând o postură similară cu cea a omologului său. Așa este cazul întâlnirii dintre regelui asirian Salmanasar III și regele babilonian Marduk-zakir-shumi, surprinsă pe tronul lui Salmanasar III din Nimrud (Muzeul Irakului). Nu despre același lucru putem vorbi în cazul reprezentării raportului dintre suzeranul asirian și vasalii săi în reprezentarea de pe celebrul Obelisc negru de la Nimrud, aflat în prezent la Muzeul Britanic din Londra, care redă, printre altele, și întâlnirea dintre regele asirian Salmanasar III și regele israelit Iehu⁹.

Din punct de vedere istoric, este consemnat faptul că, după bătălia de la Qarqar (853 î. Hr.), unde o coaliție de 12 regi, la care a participat și regele israelit Ahab, a reușit să-l țină în loc pe regele asirian Salmanasar III, acesta a reluat ofensiva și în 841 î. Hr. a asediat Damascul. În acest context, o serie de regi din regiunea siropalestiniană îi aduc omagii și tribut, între care și rege Iehu al lui Israel (după alții ar fi vorba de Ioram, ultimul rege din dinastia lui Omri)¹⁰. Așa cum am menționat mai sus, momentul a fost redat pe Obeliscul negru (198 cm h/45-60 cm l), ridicat în jurul anului 825 î.Hr. pentru a immortaliza grandoarea regelui Salmanasar III în raport cu vecinii săi. Consemnarea în plan artistic a omagiilor pe care regele Iehu le aduce regelui Salmanasar III constituie, totodată, o confirmare a faptului că asirienii îl considerau pe Iehu un rege regional însemnat. Modul de reprezentare, cu regele Iehu prosternându-se la picioarele lui Salmanasar III, amintește de o practică curentă și, prin urmare, de mentalitatea vremii, pe care o vedem astfel consemnată și artistic. Accentul cade pe recunoașterea autorității printr-un gest de supunere și umilință

⁷ Elie Faure, *Istoria artei. Artă antică* (București: Meridiane, 1975), 103.

⁸ Stephen Bourke, *The Middle East. The Cradle of Civilization* (London: Thames&Hudson, 2018), 174-5.

⁹ Julian Reade, *Assyrian Sculpture* (London: The British Museum Press, 2019), 62-4.

¹⁰ P. Kyle McCarter, „Yaw, Son of Omri’: A Philological Note on Israelite Chronology.” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 216 (1974): 5-7. Vezi și Edwin R Thiele, „An Additional Chronological Note on ‘Yaw Son of Omri’,” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 222 (1976): 19-23.

totală. Remarcăm o astfel de atitudine mult mai târziu, în context nou testamentar, la Simon, care „a căzut la genunchii lui Iisus” (Mt. 5,8) după pescuirea minunată, în semn de umilință în fața manifestării puterii dumnezeiești, expresie care se traduce corect prin a căzut „cu tot corpul la pământ” în fața genunchilor Domnului¹¹. Prin gestul său, Simon Petru își manifestă supunerea și pocăința față de Iisus, pe care-l recunoaște ca Domn (Kyrios) și față de care își mărturisește condiția de om păcătos.

Facerea omului din țărâna pământului după Vechiul Testament

În Vechiul Testament, creația omului din țărâna pământului este descrisă în termeni asemănători celor pe care i-am remarcat deja în arta egipteană. Dumnezeu este descris, în mod indirect, în actul creației omului, aidoma unui olar care modelează lutul: „Domnul Dumnezeu l-a plămădit pe om, țărână din pământ, și a suflat în nările lui suflare de viață și omul s-a făcut ființă vie” (Fac 2,7). Atât termenul ebraic folosit „wayyîter”, cât și termenul folosit de traducerea grecească (Septuaginta) „plasso” indică lucrarea unui olar. De altfel, traducerea după textul ebraic în limba română¹² și cea după textul grecesc al Septuagintei¹³, care folosesc pentru traducerea în limba română termenul „l-a plăsmuit”, sunt mult mai apropiate de textul propriu-zis și de semnificațiile sale, chiar dacă și cele care folosesc formulele consacrate „l-a făcut” (Ediția Sinodală) sau „l-a zidit” (Ediția jubiliară-Bartolomeu Anania) nu exclud acest lucru.

Concepția respectivă este întărită și de autorul cărții Iov, care amintește de actul creării omului din pământ în termeni asemănători lucrării unui olar: „Măinile Tale m-au făcut și m-au zidit” (Iov 10,8) și „înaintea lui Dumnezeu eu sunt la fel ca tine și eu ca și tine am fost frământat din lut” (Iov 33,6). În aceeași termeni vorbește și profetul Ieremia, care, în mod explicit, îl asemuiește pe Dumnezeu unui olar care are puterea de a-l modela pe Israel după propria Sa voință: „Și am intrat în casa olarului și iată acesta lucra cu roata și vasul pe care-l făcea olarul din lut s-a stricat în mâna lui; dar olarul a făcut dintr-însul alt vas, cum a crezut că-i mai bine să-l facă. Și a fost cuvântul Domnului iarăși către mine și mi-a zis: casa lui Israel, oare nu pot să fac și eu cu voi, ca olarul acesta, zice Domnul? Iată, ce este lutul în mâna olarului, aceea sunteți și voi în mâna Mea, casa lui Israel!” (Ier 18,3-5).

Putem observa așadar faptul că cuvântul țărână/pulbere (*apar*) este practic

¹¹ Cristian Bădiliță, *Evanghelia după Luca. Introducere, traducere inedită, comentariu și note patristice* (București: Vremea, 2016), 289.

¹² *Biblia după textul ebraic*, ed. Francisca Băltățeanu și Monica Broșteanu (București: Humanitas, 2017), 95.

¹³ *Septuaginta. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, vol. 1, ed. Cristian Bădiliță et al. (Iași: Polirom (Colegiul Noua Europă), 2004), 56.

sinonim cu pământ/lut (*adamah*). Termenul ebraic *wayyiter*, folosit în traducerea română pentru *l-a făcut/plăsmuit/zidit* indică lucrarea unui olar – *yofer* (Fac 2,7)¹⁴, Dumnezeu fiind asemuit cu un olar care modelează lutul în actul creației omului. Imaginea exprimă deopotrivă slava la care este ridicat omul prin actul creației¹⁵ și micimea, relativitatea sa în raport cu Creatorul său. Asocierea cu țărâna/pulberea pământului are menirea de a accentua starea de umilință în care trebuie să se regăsească omul față de Dumnezeu.

La această stare de umilință, de smerenie, pe care trebuie să o manifeste omul în raport cu Creatorul, fac trimitere numeroase texte biblice vechi-testamentare ce amintesc de facerea omului din țărâna/pulberea pământului. Astfel, Dumnezeu îi spune lui Adam, după căderea lui în păcat, că „te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce” (Fac 3,19). Aceste cuvinte sunt întărite și de Elifaz, cel care, cercetând starea de dreptate a lui Iov, se întrebă retoric: „Un om poate să fie drept în fața lui Dumnezeu? O faptură omenească este ea curată înaintea Celui ce a zidit-o? și răspunde „Dacă El nu se încrede în slujitorii Săi și dacă găsește vină chiar îngerilor Săi, cu cât mai vârtos celor ce locuiesc în locuințe de lut, a căror obârșie este în țărână și pe care îi strivește ca pe o molie (Iov 4,17-19). La fel ca prietenul său, Iov este pe deplin conștient înaintea lui Dumnezeu de obârșia sa: „Adu-ți aminte că m-ai făcut din pământ și că mă voi întoarce în țărână.” (Iov 10,8-9).

Întocmai și psalmistul exclamă: „Că El a cunoscut zidirea noastră, adusu-și-a aminte că țărână suntem.” (Ps 102,14), în fața atotputerniciei lui Dumnezeu, omul și lumea fiind întrutotul relative: „Dar întorcându-ți Tu fața Ta, se vor tulbura; lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărână se vor întoarce. Trimite-vei duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului.” (Ps 103,30-31).

Tot astfel și Ecclesiastul, după ce se arată sceptic în ceea ce privește soarta omului după moarte, pe care o asociază cu cea a animalelor, amintind că „amândoi au ieșit din pulbere și amândoi în pulbere se întorc. Cine știe dacă duhul omului se urcă în sus și duhul dobitocului se coboară în jos către pământ?” (Eccl 3,20-21) lămurește situația: „Și ca pulberea să se întoarcă în pământ cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, Care l-a dat” (Eccl 12,7), apelând de asemenea, la semnificația consacrată în gândirea ebraică pentru termenul de pulbere/țărâna pământului.

De asemenea, punerea de țărână pe cap (Iov 2,12) sau așezarea în țărână (Iov 7,21; Ps 7,5; Is 47,1; Iona 3,6) erau considerate drept gesturi de smerenie și pocăință profundă, săvârșite de cei în necaz cu speranța că Dumnezeu le va ierta păcatele și îi va milui. În acest sens, psalmistul arată că Domnul Dumnezeu, „Cel ce locuiește

¹⁴ Sarna, *Genesis*, 17. Vezi și *Biblia după textul ebraic*, 207.

¹⁵ Ion Reșceanu, „Considerații ermineutice cu privire la facerea omului (Geneză 1, 26-27),” *Mitropolia Olteniei* 9-12 (2013): 243.

în cele înalte”, este cel ce „spre cele smerite privește” și „scoate din pulbere pe cel sărac” (Ps 112, 5-7).

Așadar, pentru Vechiul Testament, și, în general, pentru lumea Orientului Apropiat antic, crearea omului din țărâna pământului apare ca un adevărat laitmotiv ce denotă, în primul rând, caracterul efemer al omului în raport cu Creatorul său¹⁶.

Începând însă cu Filon din Alexandria, interpretarea se nuanțează și capătă noi valențe care diferă substanțial de tradiția anterioară. Treptat, accentul este mutat, în spiritul dualismului materie-spirit specific gândirii grecești, pe constituția trupească și sufletească a omului și pe descrierea caracteristicilor acesteia. Astfel, Filon „spune că alcătuirea omului sensibil și individual a fost compusă dintr-o substanță de genul pământului și din duhul divin. Căci trupul a apărut când Meșteșugarul a luat țărână și din el a plăsmuit o formă umană, însă sufletul nu provine din absolut nicio materie creată, ci de la Tatăl și conducătorul tuturor lucrurilor”¹⁷. De altfel, Filon este cel care distinge între omul făptuit (Fac 1,26) și cel „plăsmuit” (Fac 2,7), cel dintâi fiind omul ideal, spiritualizat, nici bărbat, nici femeie, androgin – aspect condamnat ulterior de către Fericitului Augustin¹⁸ –, făcut după chipul divin (Logosul), și omul făcut din țărână, cu trupul sensibil și stricăcios¹⁹. Acești termeni, așa după cum observă și John Behr, au fost schimbați de Origen cu cei ai contrastului paulin dintre „omul cel dinlăuntru” și „omul cel din afară”, distincția păstrându-se²⁰.

Sf. Irineu de Lyon, deși nu uzează de distincția lui Filon dintre *facerea* (Fac 1,26) și *plăsmuirea* (Fac 2,7) omului, subliniază facerea omului trupească și sufletească deodată, așa cum afirmă și alți Părinți care-l urmează. Totodată, face apel la tiparele gândirii filoniene atunci când descrie calitățile materiei din care este plămădit omul. Astfel, după cum Filon considera că Dumnezeu „a deosebit din tot pământul partea cea mai bună și din materia pură pe cea mai pură și în cel mai înalt grad cernută, așa încât să fie în mod special potrivită lucrării sale”, tot astfel se exprima și Sf. Irineu care arată că Dumnezeu „l-a făcut pe om cu propriile mâini, luând cele mai pure, cele mai de calitate și cele mai delicate (elemente) din pământ, amestecând cu țărână, după o măsură potrivită, propria lui putere”. Alegerea pe care o face Sf. Irineu de a-l urma pe Filon este dată de suportul pe care i-l oferă concepția acestuia că „reprezentarea unui model de o frumusețe deplină (Logosul divin) este și

¹⁶ *Biblia după textul ebraic*, 207.

¹⁷ Filon din Alexandria, *Despre crearea lumii potrivit lui Moise*, trad. de Walther Alexander Prager (București: Univers Enciclopedic Gold, 2016), 181.

¹⁸ *Septuaginta*, 57.

¹⁹ Filon din Alexandria, *Despre crearea lumii*, 181.

²⁰ John Behr, *Ascetism și antropologie la Sfântul Irineu de Lyon și Clement Alexandrinul* (Iași: Doxologia, 2016), 118; *Septuaginta*, 57.

ea de o frumusețe deplină”²¹. Pe acest deziderat își fundamenta Sf. Irineu demersul său teologic de evidențiere a facerii omului după chipul dumnezeiesc desăvârșit, Dumnezeu fiind Cel care „dăduse lucrului mâinilor Sale forma chipului Său, astfel încât ceea ce va fi văzut să aibă asemănare dumnezeiască”²². În aceeași ordine de idei vorbește și Clement Alexandrinul, care accentuează facerea omului după chipul divin, după modelul desăvârșit al Logosului divin²³.

Sf. Ioan Gură de Aur pare să se raporteze mai puțin la tiparele gândirii grecești, uzând, pentru înțelegerea actului creării omului din țărâna pământului, de tiparele gândirii ebraice, pentru care dualismul materie-spirit era întrutotul străin²⁴, fără ca aceasta să însemne că în mentalul ebraic cele două se confundă²⁵. În exegeza textului de la Fac 2, 7, Sf. Ioan Gură de Aur, ca unul ce este legat profund de lumea orientală și de mentalitățile acesteia, se face, cu ușurință, exponentul gândirii ebraice biblice, care, în majoritatea ocurențelor vechi-testamentare, asociază țărâna pământului cu starea de umilință:

„Ce spui ? A făcut pe om luând țărână din pământ? se întreabă marele exeget antiohian. Da, ne răspunde Scriptura. Și n-a spus simplu „pământ”, ci „țărână” ca și cum ai spune partea cea mai proastă și mai de puțin preț din pământ.” (..) „Când ne gândim de unde-și are începutul făptura noastră, învățăm îndată să ne smerim, să ne umilim...”²⁶. Observăm astfel că Sf. Ioan Gură de Aur este într-un contrast evident cu Filon din Alexandria și cu cei care-i urmează și care vedeau în țărână partea cea mai de preț a pământului, încercând să sublinieze prin aceasta frumusețea și calitatea deosebită a constituției materiale, trupesti a omului. Pentru Sf. Ioan Gură de Aur, care cu siguranță era la curent cu celelalte forme de înțelegere a textului amintit, actul creării omului din țărâna pământului are o semnificație clară și concisă. Pare chiar că insistă asupra formei de receptare și modului de înțelegere pe care-l propune auditorului său: „Dar pentru ca, prin felul prin care am fost creați să se statornicească în suflet învățătura de a ne închipui despre noi lucruri mai mari decât ne e firea, de aceea istorisește pe toate în chip precis și spune: A făcut Dumnezeu om, luând țărână din pământ”²⁷.

²¹ Filon din Alexandria, *Despre crearea lumii*, 181.

²² Behr, *Ascetism și antropologie*, 118)

²³ Behr, *Ascetism și antropologie*, 183)

²⁴ Elliot R Wolfson, *Trough a Speculum That Shines-Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton: University Press, 1994), 19.

²⁵ Alexandru Mihăilă, *(Ne)lămuriri din Vechiul Testament, Mici comentarii la mari texte* (București: Nemira, 2011), 352.

²⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, vol. 1, trad. de Dumitru Fecioru (București: EIB-MBOR, 1987), 143-4.

²⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 148-9.

În mod paradoxal, însă, Sf. Ioan Gură de Aur nu dorește să sublinieze numai starea de smerenie în care trebuie să se regăsească omul atunci când se vorbește de facerea sa, ci și cinstea deosebită la care a fost ridicat de care Dumnezeu prin actul plămuirii lui din ceva atât de nesemnificativ precum este pulberea pământului: „Vezi și în aceste cuvinte cinstea omului. N-a luat pământ, ci țărână, ai putea spune cel mai prost pământ, și această țărână, luată din pământ a prefăcut-o prin porunca lui în trup. După cum Dumnezeu adusese pământul din neființă, tot așa și acum, când a voit, a prefăcut în trup țărâna din pământ... Prin toate își arată Dumnezeu iubirea Sa de oameni! Și că a făcut din țărână o ființă ca aceasta și că l-a ridicat la atâta cinste și că l-a încărcat chiar de la început cu atâtea binefaceri!”²⁸

Prin urmare, interpretarea Sf. Ioan Gură de Aur, fără să le excludă pe celelalte, ne ajută să înțelegem sensul literal primar al facerii omului din țărâna pământului (Fac 2,7), care, pe lângă faptul că respectă regula contextului și a locurilor paralele biblice vechi-testamentare, se fundamentează și pe o bună cunoaștere și înțelegere a contextului cultural specific perioadei veterotestamentare. Așa după cum am observat, această interpretare este susținută și de arta, și în general, de cultura Orientului Apropiat antic, care a avut menirea de a genera un orizont favorabil de înțelegere a realităților și mentalităților lumii Vechiului Testament, pe care ne-am putut sprijini în demersul nostru hermeneutic.

Concluzii

Așadar, interpretarea textului biblic implică, inevitabil, interacțiunea datelor biblice cu cele de factură culturală, istorică, filologică sau teologică. Orice abordare care vede Sfânta Scriptură ca un sistem închis riscă să limiteze posibilitățile de care dispune omul zilelor noastre în planul interacțiunii și cunoașterii lui Dumnezeu. De altfel, motivația noastră nu trebuie să se limiteze la cunoașterea textului în sine, ci, prin intermediul lui, să vizeze cunoașterea lui Dumnezeu.

În privința actului hermeneutic, arta ne ajută, în primul rând, la nivel descriptiv în demersul nostru de a înțelege *ce a însemnat*. La nivel normativ, atâta vreme cât demersul hermeneutic se derulează în cadrele credinței noastre, arta ne poate ajuta să înțelegem și *ce ar putea însemna pentru noi azi*.

Prin intermediul imaginii, îl ajutam pe privitor să devină cititor și apoi interpret. Imaginea sau reprezentarea vizuală a unei scene biblice îl provoacă pe privitor să se comporte ca un hermeneut. El intră astfel într-un dialog real cu textul scripturistic, pe care are posibilitatea nu numai de a-l aprofunda, ci și de a-l valoriza în planul relației sale personale cu Dumnezeu.

²⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 149.

7. Reprezentarea jertfei lui Avraam în pictura murală de tradiție bizantină *

Stelian Pașca-Tușa

Diacon lect.univ.dr.

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

stelian.pasca@ubbcluj.ro

Abstract

The episode of Abraham's sacrifice underscores his unwavering faith/trust in his God. The biblical patriarch had to prove to the One he served that, for Him, he could give up everything he held dearest. The sacrifice of his beloved son was obediently and promptly accepted by the patriarch. As soon as he received his commandment, he headed for Mount Moriah to offer Isaac as a sacrifice to the Lord. However, the sacrifice was no longer necessary. The Lord stopped the sacrifice at the last moment and the patriarch was rewarded for his faith. The artistic representation of Abraham's sacrifice in the Byzantine iconographic tradition provides the viewer with the possibility of fathoming the mystery of this event. The artist's/painter's interpretation of the sacrifice highlights the way in which Eastern Orthodox tradition has related to this terrible episode. For the contemporary viewer, the image of Abraham bringing sacrifice cannot be separated from brutality. It is difficult for him/her to understand how a father is capable of mercilessly sacrificing his son to prove his faith. However, we believe that the details engraved by Byzantine artists/painters in mosaics and on frescos can change this perspective. They capture the father's care, the unwavering love between the patriarch and his son, the joint acceptance of the trial, self-control, total faith in the Father/father, and by no means brutality. Therefore, through this study, we wish to emphasise the theological message conveyed by Christian art and implicitly to offer a model for the interpretation of Byzantine painting.

Keyword: Abraham, Christological interpretation, iconographic pattern, sacrifice, emotions

* Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în revista *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (1/2021) alături de alte comunicări susținute în cadrul conferinței internaționale *Hermeneutică biblică: Vechiul Testament – tradiție și (post)modernitate [exigențe academice, cercetare biblică și exegeză liturgico-pastorală]* care a avut loc în Cluj-Napoca, în intervalul 6-7 aprilie 2021. Textul de față este o versiunea completată și îmbunătățită cu informații și conținuturi noi.

Introducere

Jertfa patriarhului Avraam a fost reprezentată de către artiștii creștini încă din perioada primară a Bisericii. Acest episod scripturistic a constituit o sursă constantă de mărturisire a unei coordonate esențiale în creștinism: credința statornică în Dumnezeu. Datorită acestui fapt evenimentul menționat în cartea Facerea (cap. 22) a fost pictat, gravat, desenat sau redat în tehnica mozaic pe pereții catacombelor sau a edificiilor de cult, pe sarcofage, pe diferite obiecte sau cărți liturgice. Treptat, reprezentările artistice ale jertfei au generat apariția unor prototipuri care s-a impus în marile centre ale lumii creștine. A.M. Smith¹ a identificat șase tipare pe care le-a grupat astfel: tipul caracteristic catacombelor, tipul elenistic, tipul asiatic-elenistic, tipul alexandrin-coptic, tipul palestinian-coptic și tipul bizantin. Ultimul dintre acestea avea să se generalizeze în Răsăritul creștin. Mozaicul din Biserica San Vitale din Ravena, realizat în secolul al VI-lea, va deveni modelul cel mai reprezentativ la care se vor raporta artiștii care vor reprezenta jertfa patriarhului după tiparul bizantin.

În literatura de specialitate internațională, tema reprezentării artistice a jertfei lui Avraam a fost abordată în multe studii. Unele dintre acestea au vizat evoluția scenei în arta iudaică², îndeosebi cea medievală³, altele au fost concentrate pe modul în care arta creștină din primul mileniu creștin a acordat atenție acestui eveniment vechi-testamentar⁴, iar altele au fost axate pe diferite reprezentări din perioada modernă și contemporană⁵. Din nefericire, studiile care analizează explicit evoluția pe care a avut-o prototipul bizantin în perioada medievală, modernă și cea contemporană sunt puține la număr. Dintre acestea menționez pe cele realizate de Isabel Speyart Van

¹ Alison Moore Smith, „The Iconography of the Sacrifice of Isaac in Early Christian,” *American Journal of Archaeology* 26.2 (1922): 159-73.

² Joseph Gutmann, „The Sacrifice of Isaac: Variations on a Theme in Early Jewish and Christian Art,” in *Thiasos ton Mouson: Studien zu Antike und Christentum. Festschrift für Josef Fink zum 70. Geburtstag*, ed. D. Ahrens (Cologne, 1984); J.A. Lerner and J. Gutmann, „The Dura-Europos Synagogue Paintings: The State of Research,” in *The Synagogue in Late Antiquity*, ed. L.I. Levine (Philadelphia, 1987).

³ Joseph Gutmann, „The Sacrifice of Isaac in Medieval Jewish,” *Artibus et Historiae* 8.16 (1987): 67-89.

⁴ Edward Kessler, „The artistic exegetical encounter,” in *Bound by the Bible. Jews, Christians and the sacrifice of Isaac* (Cambridge: University Press, 2004).

⁵ William Robinson, „„The Sacrifice of Isaac”: An Unpublished Painting by Nicolaes Maes,” *The Burlington Magazine* 126.978 (1984): 538-544; David Jasper, „„The Old Man Would Not so, But Slew His Son”: A Theological Meditation on Artistic Representations of the Sacrifice of Isaac,” *Religion & Literature* 25.2 (1993): 120-130; Michael Jaffé, „„Abraham’s Sacrifice”: A Rembrandt of the 1660’s,” *Artibus et Historiae* 15.30 (1994): 193-210; Amy R. Bloch, „The Abraham and Isaac Panel: The Sacrifice from the Competition to the Gates of Paradise,” in *Lorenzo Ghiberti’s Gates of Paradise: Humanism, History, and Artistic Philology in the Italian Renaissance* (Cambridge: University Press, 2016), 96-130.

Woerden⁶ și Michael Altripp⁷ care pot fi utile pentru cercetarea etapei medievale. Din aceste considerente voi face apel la câteva volume de specialitate care analizează în detaliu reprezentările cele mai importante din perioada de cristalizare a modelului bizantin. În acest sens amintesc contribuția lui John Lowden⁸, a părintelui Eugen Pentiuc⁹ sau a lui Ion D. Ștefănescu¹⁰.

Studiul de față se dorește a fi continuarea unui cercetări anterioare¹¹ în care am evidențiat prototipurile și direcțiile de interpretare dezvoltate de către artiști iudei și creștini care au reprezentat jertfa patriarhului în secolele III-VI. În cazul de față vom avea în vedere evoluția și modul în care s-a cristalizat prototipul bizantin în Răsăritul creștin, cu precădere în cele două școli consacrate de pictură: cea macedoneană și cea cretană. Mai întâi atenția noastră va fi concentrată pe reprezentarea murală din biserica Mănăstirii medievale sârbești Gračanica, iar apoi pe picturile din Mănăstirile Stavronichita și Sfântul Dionisie din Muntele Athos, realizate după rigorile scolii cretane. Pe lângă analiza artistică a acestor picturi vom face uz și de instrumentarul specific exegezei scripturistice răsăritene pentru a identifica interpretarea pe care pictorii o realizează atunci când redau în special punctul culminant al jertfei, anume *aqedah*-ul (legarea lui Isaac) și implicit pentru a oferi un răspuns pertinent întrebării din titlu.

Însă, înainte de a expune specificitatea pe care au avut-o cele două școli bizantine de pictură în reprezentare jertfei, voi prezenta pe lângă mozaicul din Basilica San Vitale încă două reprezentări de secol XII care marchează direcția între care se îndrepta acest tip de reprezentare a sacrificiului avraamic.

Jertfa lui Avraam în mozaicurile bizantine din secolele VI-XII

Mozaicul din Basilica San Vitale (Ravenna) este unul din exemplarele care marchează etapa de cristalizare a artei bizantine timpurii (sec. VI). Scena sacrificiului care legată tematic de pictor de teofania de la Mamvri, este realizată

⁶ Isabel Speyart Van Woerden, „The Iconography of the Sacrifice of Abraham Source,” *Vigiliae Christianae* 15.4 (1961): 214-55.

⁷ Michael Altripp, „The sacrifice of Abraham in the early Christian, Judaic and Byzantine iconography. New observations,” *Journal of the christian archaeological society* 36 (2015): 35-48.

⁸ John Lowden, *Early Christian & Byzantine Art* (London: Phaidon Press, 2003).

⁹ Eugen Pentiuc, *Vechiul Testament în Tradiția Ortodoxă Răsăriteană*, trad. Nectarie V. Dărbăban (București: Renașterea, 2019). Varianta originală a volumului a apărut la Oxford University Press în 2014 cu titlul: *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*.

¹⁰ I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești* (București: Meridiane, 1973).

¹¹ Stelian Pașca-Tușa, „Reprezentarea artistică a jertfei lui Avraam în creștinism și iudaism (sec. III-VI) – prototipuri și direcții de interpretare,” *Studii Teologice* 3 (2016).

cu minuțiozitate¹². Patriarhul este reprezentat în punctul culminant al jertfei când se pregătește să aducă jertfă pe unicul său fiu. Isaac este îmbrăcat într-un haină de culoare aurie și este așezat pe jertfelnicul de piatră. Capul său este plecat ușor între părintele său care ține mâna stângă pe creștetul său. Mâine sale sunt legate la spate, iar încălțăminte este în picioare. Chipul său nu exprimă teamă. Privirea sa este îndreptată spre cei care contemplează scena, ca și cum ar dori să ne transmită încrederea pe care el o are în tatăl său care așteaptă încuviințarea dumnezeiască pentru sacrificiu. Patriarhul Avraam privește spre cer având în mâna dreaptă o sabie. Intervenția lui Dumnezeu este marcată de prezența unei mâini care binecuvântează sau sugerează dialogul. Lângă picioarele patriarhului este poziționat un berbec alb care are privirea ațintită spre Avraam. Chiar dacă autorul nu a respectat în totalitate detaliile consemnate de textul scripturistic¹³ acesta optează în mod evident spre o interpretare literală a evenimentului.

Pentru o perioadă de timp destul de îndelungată, de aproximativ șase secole, jertfa patriarhului a fost pictată destul de rar în edificiile de cult. Până în secolul al XI-lea inclusiv, nu avem reprezentări semnificative¹⁴. Situația avea să se schimbe de abia în secolul următor cu mozaicurile realizate în Capela Palatina (Palermo) și în Catedrala din Monreale (Sicilia). Aceste două reprezentări artistice ale jertfei confirmă faptul că în cadrul prototipului bizantin au existat tendințe de dinamizare și de cristalizare a modelului promovat de mozaicul din Ravenna.

Mozaicul din Capela Palatina din Palermo constituie una din reprezentările cele mai reușite din secolul al XII-lea. Scena care a fost realizată cândva în intervalul 1130-1143, este compusă din două momente: porunca dată de Dumnezeu și jertfa efectivă. Această manieră dezvoltată a evenimentului poate fi întâlnită și în mozaicul din Basilica San Vitale, numai că acolo, sacrificiul este asociat cu episodul filoxeniei lui Avraam, cât acesta ospătează pe Dumnezeu la Mamvri. Ca atare, în registrul din stânga Dumnezeu îi poruncește lui Avraam să-l aducă pe fiul său Isaac jertfă. Este important să menționez aici faptul că artistul îl înfățișează pe Iisus Hristos atunci când dorește să-l reprezinte pe Dumnezeu. Mântuitorul este îmbrăcat în veșmintele Sale de culoare albastră și vinețiu, ține în mâna stângă care este apropiată de piept un rulou închis și i se adresează patriarhului, binecuvântând cu mâna dreaptă întinsă. Deasupra scrie în latină următoarele cuvinte: „tolle filium tuum quem diligis Isaac et

¹² Smith, „The Iconography of the Sacrifice of Isaac,” 168.

¹³ În această reprezentare nu apare focul adus pe patriarh și lemnele purtate de Isaac în spate nu sunt așezate pe jertfelnic. Dacă avem în vedere faptul că în mozaic este prezentat punctul culminant al jertfei, berbecul ar fi trebuit să aibă coarnele încălcite într-un tufiș (cf. Fac 22,9,13).

¹⁴ Smith, „The Iconography of the Sacrifice of Isaac,” 169.

offer eum ibi holocaustum” (Fac 22,2)¹⁵, adică „ia pe fiul tău Isaac pe care-l iubești și adu-l ardere de tot.” Avraam stă înaintea Domnului și ține ambele mâini întinse, sugerând supunerea și primirea acestei ascultări.

În celălalt registru în care este prezentată jertfa lui Isaac avem câteva cadre asupra cărora vom insista. Primul dintre ele care face trecerea între cele două părți constitutive ale evenimentului, îi înfățișează pe cei doi slujitori ai lui Avraam. Mâinile stângi ale amândurora sunt îndreptate spre Avraam care se pregătește să-l jertfească pe fiul său. Gestul și mimica lor sugerează ideea că aceștia vorbesc despre cele ce se petrec pe Muntele Moria. Unul dintre ei ține în mână un toiag orientat spre asinul lor care paște. Lateral dreapta este reprezentat Avraam care îl ține pe Isaac cu o mână de păr, iar cu cealaltă se pregătește să-l junghie cu cuțitul. În privința lui Isaac, semnalez faptul că el este așezat pe mai multe bucăți de lemne care sunt așezate cruciș. Consider că acest amănunt poate constitui o aluzie la dimensiunea hristologică a evenimentului. Acest lucru este confirmat în mare măsură și de prezența Mântuitorului în această scenă¹⁶. Isaac este așezat pe jertfelnic, cu mâinile legate la spate și cu o eșarfă pe ochi. Acest amănunt apare pentru prima dată într-o reprezentare a jertfei și ne lasă să înțelegem grija părintelui față de fiul său. Privirea lui Avraam este îndreptată spre un înger care întinde mâna spre patriarh binecuvântând asemeni Mântuitorului. Cuvintele rostite de acest mesager care înlocuiește în iconomia reprezentării mâna lui Dumnezeu, sunt scrise în partea de sus: „Abraham Abraham ne extendas manum tuam super puerum ABRAHAM ABRAHAM NE EXTENDAS MANUM TUAM SUPER PUERUM” (Fac 22,11-12¹⁷), adică „Avraame, Avraame să nu ridici mâna ta asupra copilului tău.” În partea dreaptă a registrului, în parte de sus, apare și berbecul care are coarnele prinse într-un copăcel cu mai multe ramuri. Remarc aici și faptul că privirea patriarhului este aproape identică cu cea din primul registru. Diferențele sunt minime. Chipul acestuia nu exprimă tensiune, ci o stăpânire de sine evidentă. De aici reiese că patriarhul săvârșea cu multă seninătate porunca

¹⁵ Textul rezumă esența versetului 2: „ait ei tolle filium tuum unigenitum quem diligis Isaac et vade in terram Visionis atque offer eum ibi holocaustum super unum montium quem monstravero tibi” – „Și Dumnezeu i-a zis: Ia pe fiul tău, pe Isaac, pe singurul tău fiu, pe care-l iubești, și du-te în pământul Moria și adu-l acolo ardere de tot pe un munte, pe care ți-l voi arăta Eu!”

¹⁶ Berbecul în copac este imaginea lui Hristos pe cruce; iar fiul patriarhului, Isaac, este imaginea Hristosului Euharistic. Smith, „The Iconography of the Sacrifice of Isaac,” 159.

¹⁷ Textul rezumă esența versetelor 11-12: „et ecce angelus Domini de caelo clamavit dicens Abraham Abraham qui respondit adsum dixitque ei non extendas manum tuam super puerum neque facias illi quicquam nunc cognovi quod timeas Dominum et non pepercis filio tuo unigenito propter me” – „Atunci îngerul Domnului a strigat către el din cer și a zis: Avraame, Avraame! Răspuns-a acesta: Iată-mă! Iar îngerul a zis: Să nu-ți ridici mâna asupra copilului, nici să-i faci vreun rău, căci acum cunosc că te temi de Dumnezeu și pentru mine n-ai cruțat nici pe singurul fiu al tău”.

dată de Dumnezeu¹⁸.

Mozaicul din Catedrala din Monreale (Sicilia) care provine din aceeași perioadă (1180-1194) respectă în mare măsură același tipar. Din punct de vedere iconografic, mozaicurile sunt tributare ca structură celor realizate în Capela Palatină¹⁹. Cele două episoade (porunca lui Dumnezeu și jertfa de pe Moria) sunt prezentate în două cadre alăturate. În prima scena, Iisus Hristos îi poruncește lui Avraam să-și jertfească fiul. Mântuitorul este înfățișat cu ruloul închis în mână stângă și cu cea dreaptă binecuvântând. Patriarhul primește porunca dumnezeiască și se supune. Măinile acestuia întinse spre Domnul relevă acest fapt. Inscripția latină din partea de sus a scenei redă cuvinte din Facere 22,1-2: „precepit Deus Abrahe ut immolet filium suum”, adică „a zis Domnul către Avraam: jertfește pe fiul tău”.

În cel de-al doilea registru sunt reprezentate aceleași persoane și elemente care fac parte din episodul jertfirii. Spațiul de deasupra arcadelor unde este înfățișat sacrificiul lui Isaac a fost suficient de generos, încât artistul nu a fost nevoit să restrângă scena. Astfel că în partea stângă a reprezentării se află cei doi slujitori care dialoghează între ei despre ce se petrece pe vârful muntelui. Măinile lor îndreptate spre Avraam confirmă această perspectivă. În cazul de față și cel de-al doilea slujitor are un toiag. Asinul înșeuat mănâncă iarbă. Patriarhul îl ține pe Isaac de păr și se pregătește de înjunghiere. Isaac este așezat pe jertfelnic cu mâinile legate la spate. Lemnele nu sunt așezate cruciș. În locul mâinii lui Dumnezeu este reprezentat un înger care-i comunică lui Avraam același mesaj pe care l-am sesizat în Capela Palatina: „Abraham Abraham ne extendas manum tuam super puerum ABRAHAM ABRAHAM NE EXTENDAS MANUM TUAM SUPER PUERUM” (Fac 22,11-12), adică „Avraame, Avraame să nu ridici mâna ta asupra copilului tău.” Berbecul se află în partea de sus a scenei prins într-un copăcel cu ramuri răsfirate. Privirea patriarhului este aproape identică cu cea din Palermo. Putem remarca aici o mică diferență: Isaac nu are eșarfă pe ochi²⁰.

Chiar dacă cele două mozaicuri au fost realizate în Italia, influența bizantină provenită din Constantinopol este evidentă. În această perioadă în care tendințele artistice erau generate de capitala Imperiului Bizantin, mulți mozaicari constantinopolitani au fost aduși în Italia pentru a promova modelele și tiparele bizantine în Apusul creștin²¹. Școala siciliană s-a dovedit a fi o bună păstrătoare a tradițiilor bizantine.

¹⁸ John Lowden, *Early Christian & Byzantine Art* (London: Phaidon Press, 2003), 185.

¹⁹ Marcel Munteanu, *Curs de tipologia artei bizantine* (Cluj-Napoca, 2011), 139.

²⁰ Lowden, *Early Christian & Byzantine Art*, 200.

²¹ Charles Delvoye, *Arta bizantină*, vol. 2 (București: Meridiane, 1976), 91-2. Vezi și Munteanu, *Curs de tipologia artei bizantine*, 138.

Reprezentarea jerfei în școlile bizantine de pictură

În Răsăritul creștin, arta bizantină a fost conservată și implicit dezvoltată de școala constantinopolitană²² care a manifestat o influență puternică în spațiul grecesc și îndeosebi în Balcani (Macedonia și Serbia). În aceste teritorii, stilul bizantin va ajunge la apogeul său prin intermediul a două școli: cea macedoneană, influențată de picturile lui Manuel Panselinos²³ și cea cretană care se fundamentează pe teologia isihastă, perspectivă asumată în pictură de Teofan Cretanul²⁴.

Școala Macedoneană

Această școală de pictură a manifestat o influență impresionantă în arta religioasă, încât frescele realizate de reprezentanții acestei noi direcții au ajuns să fie recunoscute valoric la un nivel panortodox. Realismul figurilor (axat pe calitățile lăuntrice, nu pe cele trupești), volumetria, înlocuirea picturalului cu liniarul, asctizarea formelor, accentele transcendente ale imaginilor, cromatica compactă, fără tușe impresioniste, echilibrul indisolubil dintre forme și arhitectură, și nu în

²² Alin Trifa, „Manuil Panselinos și școala de pictură macedoneană,” în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, vol X (2006-2007), Ioan Chirilă ed. (Cluj-Napoca: Renașterea, 2008), 346.

²³ Manuel Panselinos (originar din Tesalonic) este considerat a fi cel mai important reprezentant al stilului de pictură bizantin. Acest renume i-a fost conferit în urma activității prolifice desfășurate în Muntele Athos între anii 1290-1310. În literatura de specialitate, M. Panselinos este supranumit „Rafael din Athos”. Pe lângă prestigiul său artistic, M. Panselinos a rămas în memoria posterității și prin calitățile sale duhovnicești. Acesta se număra printre marii asceți din Sfântul Munte. Datorită personalității sale complexe, M. Panselinos avea să se impună în arta bizantină, ducând spre apogeu specificul artistic al celei mai renumite școli de pictură din Răsăritul creștin: școala macedoneană. Lucrarea de referință care ni s-a păstrat de la M. Panselinos și care reprezintă cel mai bine specificul promovat de acesta se găsește pe pereții interiori ai bisericii Mănăstirii Protaton. Cercetătorii i-a atribuit lui M. Panselinos fresce din mai multe mănăstiri athonite și biserici din spațiul grecesc: fragmente din Marea Lavră (Mt. Athos); paraclisul Sfântul Eftimie din Biserica Sfântul Dimitrie (Tesalonic); frescele din exonartexul catoliconului Mănăstirii Vatopedu; și catoliconul Mănăstirii Pantocrator. Trifa, „Manuil Panselinos și școala de pictură macedoneană,” 347.

²⁴ Teofan „Cretanul” Strelizas (originar din Creta) este principalul artizan al promovării școlii cretane în secolul XVI. Artistul a fost căsătorit, a avut doi copii, dar după moartea soției sale s-a călugărit. Acesta a desfășurat o activitate intensă în Sfântul Munte pentru o perioadă de aproximativ 25 ani. Prima lucrare din Athos atestată documentar a fost realizată în 1535 la Marea Lavră, iar ultima frescă, potrivit unei inscripții din biserică, la Mănăstirea Stavronikita în 1546. Lui îi este atribuită pictura murală din Mănăstirea Sfântul Nicolae de la Meteora, realizată în 1527 și multe alte fresce care deși nu au autograful acestui, sunt zugrăvite „de mâna lui Teofan” sau a ucenicilor lui. Alături de el în Sfântul Munte au activat cei doi fii ai săi care au devenit monahi (Simeon și Neofit) și mai mulți ucenici, dintre care amintim pe Zorzis, Antonie și pe Francos Katelanul. De aici reiese că Teofan nu a fost doar un pictor neîntrecut, ci și un mentor înzestrat. Hristou, „Arta Muntelui Athos. Școala cretană”.

ultimul rând dizolvarea contradicției dintre formă și conținut i-au conferit acestui stil calitățile necesare pentru a se impune în Răsăritul creștin²⁵, încă din secolele al XIII-lea și al XIV-lea²⁶. Chiar dacă cele mai reprezentative fresce caracteristice stilului macedonean sunt în Muntele Athos (unde de altfel a activat Manuel Panselinos), centrul de promovare și răspândire al acestei direcții specifice artei bizantine a fost Tesalonicul. Pe lângă aceste două centre semnificative, stilul macedonean a mai fost folosit în Veria, Ohrida și Serbia Centrală.

Una dintre cele mai reprezentative picturi a jertfei lui Avraam realizate în stilul macedonean poate fi găsit la Mănăstirea Gračanica din Serbia (azi Kosovo). Frescele din această biserică care au fost realizate începând cu anul 1321-1322, marchează somptuozitatea stilului bizantin din perioada Paleologilor. Totodată, stilul acestui edificiu de cult reprezintă culmea arhitecturii medievale sârbești de influență bizantină. În opinia părintelui Eugen Pentiuc care dedică analizei acestei fresce un subcapitol din lucrarea sa²⁷, consideră că pictura îmbină interpretarea iudaică și cea creștină. În acest *mariaj interesant*, zugravul a unit mai multe secvențe temporale într-o singură reprezentare artistică, realizând o citire simultană a episodului scripturistic²⁸. Pictura este împărțită în două secțiuni: cea inferioară poate fi numită *ascultarea lui Avraam*, iar cealaltă *legarea lui Isaac*²⁹.

În partea de jos a scenei, atenția este centrată pe Avraam care impresionează prin înălțimea sa. Celelalte persoane, Isaac și cei doi slujitori, sunt asemeni unor copii. Chiar dacă Isaac ar fi copil, slujitorii pe care i-a luat Avraam cu el pentru călătorie, nu puteau să fie. Ca atare, intenția pictorului a fost aceea de a-l scoate pe patriarh în evidență. Acest fapt este confirmat și de dimensiunea asinului care are proporții asemănătoare cu cei trei. Așadar, Avraam care are o dimensiune impresionantă este poziționat în urma celor trei, având în mână dreaptă un cuțit. Cealaltă mână este ținută la piept și indică tensiunea interioară pe care acesta o simte, anume între ascultarea necondiționată și iubirea paternă față de fiul său. Privirea lui

²⁵ Un rol importat în acest proces l-a avut monahul Dionisie din Furna care a realizat o erminie a stilului inițiat de M. Panselinos care a zugrăvit între anii 1290-1320 mai multe mănăstiri athonite. Claudia-Cosmina Trif, „Erminia – îndrumător în pictura de icoană bizantină,” în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, vol VIII (2004-2005), Ioan Chirilă ed. (Cluj-Napoca: Renașterea, 2007), 82.

²⁶ Pentru detalii privitoare la specificitatea artei bizantine recomand Ioánnīs M. Chatzifó-tis, *Macedonian School: The School of Panselinos, 1290-1320: a Flowering of Greek Art* (Athens: National Youth Foundation, 1995) și Alin Trifa, *Școala macedoneană – spre o re-constituire a Opus-ului* (Cluj-Napoca: Arcadia Media, 2009).

²⁷ Eugen Pentiuc, *Vechiul Testament în Tradiția Ortodoxă Răsăriteană*, trad. Nectarie V. Dă-răban (București: Renașterea, 2019).

²⁸ Pentiuc, *Vechiul Testament*, 345.

²⁹ Pentiuc, *Vechiul Testament*, 347.

îngrijorată este îndreptată în față. Slujitorii săi și Isaac privesc cu multă atenție înspre el. Mișcarea energetică a piciorul drept al patriarhului sugerează graba acestuia pentru împlinirea misiunii încredințate de Dumnezeu. Avraam aștepta să vadă care va fi deznodământul jerfei și cum anume își va împlini Dumnezeu făgăduința prin care-l încredințase că urmașii lui vor provenii din spița fiului său Isaac pe care urma să-l aducă ardere de tot: „În mod paradoxal, prin ascultare, Avraam se leagă de voința suverană a lui Dumnezeu astfel, încât, în final, Isaac legat trupește este oferit nu focului pe jertfelnic, ci mai degrabă Dumnezeului vieții”³⁰.

În mod paradoxal, oferirea spre jertfă a lui Isaac este mijlocul prin care Dumnezeu își împlinește făgăduință. Fără acceptarea poruncii dumnezeiești și implicit, fără împlinirea ei, Avraam nu se putea face părtaș făgăduinței. Raportându-ne la acest episod din perspectiva amintită, atitudinea lui Avraam din momentul jertfei poate fi înțeleasă cu mai mare ușurință. Patriarhul îl oferă pe fiul său Dumnezeului care i-a dat viață, care în cele din urmă îi oferă lui Isaac un rol privilegiat în planul divin. Nimeni nu se poate îndoi de dragostea patriarhului pentru fiul său pe care l-a așteptat timp îndelung. Și credem că promisiunea urmașului l-a determinat pe Avraam să iese cu mai multă determinare din pământul său, din neamul său și din casa tatălui său (Fac 12,1-3). Ca atare, chiar și pe Moria, patriarhul și-a arătat iubirea nemărginită pentru fiul său. Moartea lui nu poate fi un sfârșit, ci începutul unei taine mai presus de fire pe care nimeni altcineva n-ar fi putut-o înțelege. Avraam învață să iubească precum Dumnezeu, fapt pentru care în chip tainic vede cum Tatăl îl trimite spre jertfă pe Fiul³¹. Dimensiunea hristologică a acestui eveniment vechi-testamentar este subliniată în multe reprezentări ale jerfei, dar nu și în fresca din biserica de la

³⁰ Pentiuc, *Vechiul Testament*, 346.

³¹ Acest lucru avea să fie mărturisit chiar de Mântuitorul care le spune fariseilor că „Avraam, părintele vostru, a fost bucuros să vadă ziua Mea și a văzut-o și s-a bucurat.” (In 8,56). Părinții care au interpretat acest text au identificat momentul jertfei ca timp de revelare în care patriarhul a văzut răstignirea Domnului. Chiar și în iconografia bisericii este surprinsă această perspectivă: „Chipul patimii lui Hristos te-ai arătat, Isaac preafericite, ridicat fiind să te jertfești pentru bunăvoința părintelui tău. Pentru aceasta fericit ești și prieten lui Dumnezeu prea de aproape te-ai arătat cu adevărat, locuind împreună cu toții dreptii.” (*Duminica dinaintea nașterii lui Hristos*, a sfinților strămoși, Utrenia, cântarea a șasea. *Mineiul pe Decembrie*) sau „A Ta junghiere închipuind Avraam, Hristoase, a suit pe fiul său, pe care-l născuse, plecându-se Ție, Stăpâne, în munte ca pe o oaie, vrând să-l junghie cu credință; ci și Isaac și bătrânul s-au întors bucurându-se, prea înălțându-Te într-o toți vecii.” (*Duminica dinaintea nașterii lui Hristos*, a sfinților strămoși, Canonul Părinților, cântarea a opta. *Mineiul pe Decembrie*) sau „Înjumătățind calea postului care duce la Cinstită crucea Ta, binevoiește ca și noi cei izbăviți de dușmani prin credință, să vedem ziua Ta, pe care a văzut-o Avraam și s-a bucurat, luând pe Isaac viu din munte ca din mormânt...” (Miercuri din Săptămâna a patra a Postului Mare, Stihovna Utreniei) sau „Legat spre junghiere, Isaac, ai închipuit pe Cuvântul Cel Preaînalt, care va fi înjunghiat.” (*Duminica dinaintea nașterii lui Hristos*, a sfinților strămoși, Utrenia. *Mineiul pe Decembrie*).

Gračanica. În general, purtarea lemnelor de către Isaac este considerată principala imagine care face trimitere la jertfa lui Iisus Hristos³². În fresca sârbească lemnele de abia se văd sub altarul aprins. Mai mult, Isaac nu este pictat cu lemnele în spate, ci acesta duce vasul cu foc. Prin urmare, intenția autorului frescei din Gračanica nu a fost aceea de a sublinia caracterul tipologic al jerfei, ci acela de a sublinia ascultarea și credința lui Avraam care a garantat împlinirea făgăduințelor dumnezeiești.

În partea superioară a scenei este reprezentată pregătirea pentru jertfă. Isaac este legat cu mâinile la spate și stă întins înaintea jertfelnicului. Avraam stă aplecat, ținând genunchiul stâng pe spatele fiului său. În mâna dreaptă ține cuțitul și este pregătit pentru junghiere. Cu cealaltă mână apasă bărbia și, implicit, capul lui Isaac pe spate pentru a-l junghia. Chiar dacă privirea patriarhului ne-ar îndemna și pe noi să privim spre cer unde este reprezentată mâna lui Dumnezeu care intervine, atenția noastră se îndreaptă spre modul în care acesta îl ține pe fiul său. În cazul de față, interpretarea picturii este una literală. El nu face altceva decât să creeze tensiunea efectivă care ar fi fost prezentă în cadrul unei astfel de jertfe. În literatura iudaică, această scenă poartă denumire a de *aqedah*. Părintele E. Pentiuc precizează faptul că acest termen provine dintr-o rădăcină verbală care înseamnă „a lega laolaltă picioarele unui animal pentru jertfă”. Totodată, el subliniază faptul că sub această formă, termenul *aqedah* este folosit numai odată în Sfânta Scriptură în Fac 22,9 unde este descrisă jertfa lui Isaac. În schimb, în secolul II d.Hr. acest termen indică în Mișna legarea mielului de jertfă pentru sacrificiile aduse la Templu dimineața și seara (Ieș 29,38-42; Num 28,1-8; 4Rg 16,15; Iez 46,13-15; Nee 10,34; 2Par 13,11). Mișna prevedea ca mielul să fie legat precum a fost legat și Isaac de către patriarh (*Tamid* 3,2-3; 3,7; 4,1)³³. Tot în cadrul registrului superior apare berbecul care este legat de copac. La fel cum am sesizat și în reprezentările anterioare, acesta privește direct spre patriarh, sugerând dorința de a fi jertfit.

Putem remarca faptul că față de textul sfânt există o neconcordanță. În cartea Facerea, focul este purtat de către Avraam, nu de către Isaac așa cum vedem în fresca din Gračanica. Opțiunea artistului de a avea o interpretare personală și de a introduce niște detalii în funcție de mesajul pe care a dorit să îl transmită este evidentă. Acest procedeu este explicat de părintele E. Pentiuc în felul următor: „Spre deosebire probabil de cititorul modern, bizantinii obișnuiau să gândească imaginile ca cea mai bună modalitate de a memora și păstra sărbătorile trecutului. Imaginile, mai mult decât textele, au fost considerate ajutoare de memorie în înregistrarea istoriei. Ele erau privite ca mod alternativ de comunicare. Cu toate acestea, imaginile și textele pot fi mai mult de două căi de a spune aceiași poveste (de exemplu, fuziunea). Ele

³² Van Woerden, „The Iconography of the Sacrifice,” 230.

³³ Pentiuc, *Vechiul Testament*, 345.

pot sta și într-o relație dialectică. În acest caz, imaginile au tendința de a deveni meta-texte sau rampe de lansare pentru imagini noi care fac dintr-un text vechi și din comentariul lui vizual pentru audiența modernă.”³⁴ Acest fapt ne determină să afirmăm că interpretările pe care artiștii le fac textului scripturistic are trebui analizate mai întâi separat, nu doar prin lentila tradiției.

Școala Cretană

Această școală de pictură a apărut și s-a dezvoltat pe fondul unei puternice influențe isihaste generate de monahii din Sfântul Munte. În plină dispută cu Apusul, aceștia au început să manifeste reticență față de influențele renașcentiste din picturile realizate în stilul macedonean. În acest context s-a simțit nevoia de a imprima în artă experiența mistică a celor care deveneau părtași luminii dumnezeiești. Ca atare, tendința acestui noi stil de pictură care s-a extins spre Rusia prin Teofan Grecul³⁵, spre Mistra (vezi frescele din bisericile Perivlepto și Pandanissa) și spre Creta (locul de unde vine și numele școlii) a fost acela de a păstra fidel în artă idealul bizantin. Acest stil de pictură acordă o atenție aparte conturului morfologic, mișcărilor reținute, simplității, liniștii interioare a sfinților reprezentați, culorilor umbroase și liniilor luminoase în zonele proeminente. Tendințele isihaste ale acestui mod de pictură se află sub influența artei icoanelor mobile care este concentrată pe chip³⁶. Datorită acestei asocieri, scenele sunt separate de benzi roșii, dând impresia celui care privește că are înaintea ochilor lui un perete alcătuit din mai multe icoane³⁷. Pentru a scoate în evidență caracteristicile și nuanțele pe care acest stil pictural (dezvoltat până la apogeu de Teofan Cretanul) le imprimă reprezentării jertfei lui Avraam am ales două fresce din Muntele Athos (Stavronichita și Sfântul Dionisie) care datează din secolul al XVI-lea.

Picturile murale de la Stavronichita (ce datează din anul 1546) reprezintă apogeul stilului artistic al lui Teofan Cretanul, deoarece atinge punctul culminant al gândirii sale ascetice. Ca atare, fresca jertfei lui Avraam, făcând parte din acest ansamblu pictural de excepție, este de referință pentru școala cretană³⁸. Datorită spațiului redus alocat acestui eveniment, Teofan optează pentru o reprezentare axată pe momentul principal al acestui eveniment: sacrificiul lui Isaac. Astfel că în centrul frescei sunt prezenți cei doi protagoniști ai jertfei. Isaac este culcat la pământ, cu mâinile legate la spate. Poziția trupului său este arcuită. Patriarhul ține genunchii

³⁴ Pentiuc, *Vechiul Testament*, 349.

³⁵ Teofan Grecul a fost mentorul lui Andrei Rubliov, unul din pictorii/ iconarii cei mai renumiți ai artei religioase din Rusia.

³⁶ Hristou, „Arta Muntelui Athos. Școala cretană”.

³⁷ Trif, „Erminia – îndrumător în pictura de icoană bizantină,” 83.

³⁸ Hristou, „Arta Muntelui Athos. Școala cretană”.

peste picioarele alungite ale fiului. Cu mâna stângă îl ține de păr pe Isaac, în așa fel încât capul acestuia este dat pe spate. Cu cealaltă mână Avraam îndreaptă cuțitul spre gâtul descoperit al lui Isaac care privește și el înainte spre jertfelnicul cu lemnele deja aprinse sau spre îngerul care coboară cu repeziciune din cer cu mâna întinsă spre patriarh. Privirea lui Avraam este îndreptată spre cer așa cum de altfel se poate observa în aproape toate reprezentările. În situația de față, în locul mâinii lui Dumnezeu este folosită prezența îngerului. Teofan optează pentru această variantă din două rațiuni: pentru a reda fidel textul scripturistic și pentru a sublinia intervenția neîntârziată a lui Dumnezeu. Acest detaliu nu ar fi fost surprins dacă el alegea să picteze mâna dumnezeiască. În partea opusă îngerului, pe o stâncă, observăm prezența unui berbec legat de un arbust. În cadrul acestei reprezentări, Teofan Cretanul ne propune să ne concentrăm atenția spre personajul central al evenimentului de pe Muntele Moria: Patriarhul Avraam. Acesta este poziționat în centrul scenei. Spațiul dintre cele două culmi muntoase, cerul de culoare albastru închis și aureola ne concentrează atenția spre chipul patriarhului care exprimă seriozitate, supunere, ascultare, stăpânire de sine, curaj, nădejde, încredere în Dumnezeu, credință și iubire nemărginită. Acesta este mesajul pe care fresca de la Mănăstirea Stavronichita dorește să-l transmită.

Mănăstirea Sfântul Dionisie ne oferă o reprezentare mult mai complexă a jertfei care cuprinde principalele etape ale jertfei din mozaicurile/picturile murale de tip bizantin. Fresca acestui edificiu de cult a fost realizată de către Zorzis, unul din ucenicii lui Teofan. Acest fapt poate fi dedus cu mare ușurință, deoarece Zorzis folosește în general tehnica și modelele mentorului său. Totuși, el se diferențiază de Teofan prin câteva aspecte: folosirea unor elemente ale tehnicii italienești, redarea vestimentației într-o manieră mai schițată și mai bine conturată, realizarea unor chipuri mai luminoase care se găsesc într-o dinamică evidentă³⁹. Scena jertfei lui Avraam este realizată deasupra unui șir de arcade în mai multe cadre. Primul dintre acestea îl înfățișează pe Avraam, primind porunca dumnezeiască. Următorul îi înfățișează pe cei doi slujitori ai lui Avraam cu asinul. Cel de-al treilea cadru îl prezintă pe Avraam și pe fiul său care se îndepărtează de slujitori. Apoi îl vedem pe Isaac ducând lemnele în spate și focul în mâna stângă, iar pe patriarh mergând înaintea lui înspre munte. Punctul culminant este reprezentat în ultimul cadru, folosind tiparul mentorului său.

În primul cadru este surprins momentul primirii poruncii dumnezeiești. Atenția este concentrată pe patriarh care are privirea îndreptată spre cer. Semicercul albastru cu cele trei raze înspre care privește Avraam semnalează în chip simbolic prezența lui Dumnezeu. comunicarea dintre Dumnezeu și patriarh este sugerată de mâna întinsă a celui din urmă și de inscripția care consemnează conținutul textului din Fac 22,2. Pe chipul lui Avraam este întipărită stăpânirea de sine și supunerea

³⁹ Hristou, „Arta Muntelui Athos. Școala cretană”.

necondiționată de care acesta a dat și urma să dea dovadă înaintea lui Dumnezeu. Următoarea scenă surprinde unul din evenimentele care s-au petrecut la baza Muntelui Moria. Slujitorii care i-au însoțit pe cei doi protagoniști ai jertfei până la locul indicat de Dumnezeu, rămân alături de asin în așteptare. Cei doi slujitori stau așezați pe o stâncă și discută. Poziția corpurilor și direcția în care este îndreptată mâna unui dintre slujitori sugerează faptul că cei doi vorbesc despre jertfa pe care patriarhul avea să o aducă pe munte. Remarcăm faptul că asinul este încă înșeuat; acest amănunt este menit să indice ideea că nu vor poposi mult timp în acel loc.

Cadrul al treilea surprinde momentul despărțirii de slujitori și debutul urcușului pe munte. Scena scoate în evidență atât grija patriarhului față de fiu, cât și legătura strânsă dintre cei doi. Avraam îl ține pe Isaac de mână și privește spre el în timp ce poziția trupului său indică dinamismul urcării. Am în vedere aici mâna întinsă spre munte și piciorul stâng care este ușor ridicat, într-o poziție firească de mers. Chipul lui Isaac lasă să se întrevadă stăpânirea de sine și încredere în părintele său, care este totuși măcinat de o tensiune extrem de apăsătoare. Remarcăm faptul că Isaac este îmbrăcat în veșminte de culoare roșie care sugerează sacrificiul de care avea să aibă parte. În cadrul următor sunt reprezentate același persoane, dar în ipostaze diferite. Isaac duce într-o mână focul, iar în spate poartă lemnele pentru jertfă. Conotația hristologică a acestui gest este evidentă. Pentru a întări intenția sa de a sublinia caracterul tipologic al jertfei, pictorul a folosit o frânghie subțire pentru a lega cruciș lemnele. Mâna întinsă și cuvintele scrise pe perete fac referire la dialogul dintre Isaac și tatăl său cu privire la oaia jerfei (Fac 22,7-8). Avraam ține într-o mână cuțitul, iar cu cealaltă arată spre locul unde va avea loc jertfa. Gesturile amândurora indică o asumare comună a sacrificiului. Isaac înțelege din răspunsul patriarhului că el va fi jertfa și împreună merg mai departe (Fac 22,9). Pentru Zorziș indicarea muntelui de către patriarh a fost esențială. Din acest motiv el nu respectă în totalitate detaliile scripturistice ale episodului și așează în mâna lui Isaac focul care de fapt a fost purtat de Avraam.

Ultimul cadru ilustrează punctul culminant al jertfei. Isaac este legat cu mâinile la spate și așezat pe lemne. Avraam ține genunchii pe trupul fiului său, iar cu o mână îl prinde de păr și îi trage capul în spate pentru a realiza sacrificiul. Poziția corpului lui Isaac este identică cu cea pe care o are animalul de jertfă înainte de a primi lovitura de cuțit. Ca atare, această imagine nu sugerează sub niciun chip violența patriarhului sau neasumarea jertfei de către Isaac. Avraam nu face altceva decât să aducă o jertfă după regulile implicate de un astfel de ritual. De remarcat este faptul că din această reprezentare lipsește altarul. Lipsa acestui element indispensabil oricărui act sacrificial indică într-o anumită măsură faptul că jertfa nu a fost dusă la bun sfârșit. Această explicație plauzibilă are doar un rol complementar. Inscripția care redă parțial conținutul versetelor 11 și 12, semicercul cu cele trei raze care

indică intervenția lui Dumnezeu și prezența berbecului legat de copăcel confirmă pe deplin faptul că sacrificiul lui Isaac a fost oprit.

Așadar, pictura lui Zorzis din Biserica Mănăstirii Sf. Dionisie constituie unul din cele mai importante reprezentări ale jertfei patriarhului Avraam în stilul bizantin⁴⁰. Cele cinci cadre, complexitatea compoziției și detaliile picturale de mare finețe, indică profunzimea interpretării pe care ucenicul lui Teofan Cretanul o face evenimentului de pe Muntele Moria. Modelul promovat de maestrul său avea să se generalizeze treptat în Răsăritul creștin, îndeosebi în edificiile de cult care au pictat scena jertfei în absida altarului. Datorită spațiului restrâns din altar marea majoritate a pictorilor optează pentru redarea punctului culminant al jertfei. Opțiunea acestora a fost influențată direct de către Dionisie din Furna care susține că jertfa lui Isaac se zugrăvește pe pereții Proscomidiarului⁴¹, alături de alte jertfe care prefigurează jertfa Mântuitorului: jertfa lui Abel, Jertfa lui Melchisedec, jertfa lui Manoe și tinerii în cuptorul cel de foc⁴². Indicațiile lui pentru reprezentare sunt următoarele: „Avraam pe un deal, avându-l pe Isaac mic copil legat deasupra pe niște lemne și [ținând, subl. tr.] un cuțit în mână, ca să-l înjunghie. Și, deasupra lui, un înger arătându-i un berbec încurcat cu coarnele într-un tufiș, îi grăiește într-o hârtie: «Avraame, Avraame, să nu-ți ridici mâna asupra copilului [nici să-i faci vreun rău...]». Și din josul dealului doi tineri ținând măgarul [cu samarul pe el].”⁴³

⁴⁰ Notabile sunt și reprezentările jertfei de la Marea Lavră (îndeosebi scenele din trapeză) și de la Mănăstirea Cutlumuș din Muntele Athos. În cel de-al doilea caz, jertfa este pictată pe cupola Proscomidiarului unde sunt redat momentul primirii poruncii dumnezeiești, călătoria celor doi alături de slujitori între Moria, momentul urcării pe munte și ultima etapă, jertfa, în care Avraam îndreptă cuțitul ritual între fiul său. Acest model a fost asumat de pictorii care au zugrăvit bisericile din Popăuți și Dobrovăț (Moldova), undeva la sfârșitul secolului XV și începutul secolului XVI. Zugravii îmbogățesc scena cu câteva elemente pitorești: pădurea și un slujitor care cântă din fluier. Totodată, jertfa zugrăvită la Mănăstirea Peribleptos (Mistra, Grecia), ce datează din secolul XIV, stă la baza reprezentărilor din Țara Românească. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine*, 78.

⁴¹ Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine* (București: Sofia, 2000), 234. Vezi și Elie Miron Cristea, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericii Răsăritene* (Sibiu: Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1905), 152-3.

⁴² În programul iconografic specific altarului „se pot zugrăvi scene din Vechiul Testament, care sunt preînchipuiri ale jertfei Mântuitorului pe cruce, ca, de exemplu: jertfa lui Abel (vezi Fc 4,3 ș.u.), jertfa lui Melchisedec, regele Salemului, adică Melchisedec oferind lui Avraam pâine și vin ca dar de recunoștință (Fac 14,1-20), jertfa lui Avraam adică momentul în care Avraam, conform poruncii primite de la Dumnezeu, se pregătea să înjunghie pe fiul său Isaac, dar Dumnezeu îl oprește (Fac 22, 1-19), jertfa lui Manoe, tatăl lui Samson (Jud 13) și cei trei tineri în cuptorul de foc, din Babilon (Dn 3) ș.a.” Ene Braniște, *Programul iconografic al Bisericilor Ortodoxe – îndrumar pentru zugravii de biserici* (București: Basilica, 2017), 7-8.

⁴³ Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, 71.

Concluzii

Interpretarea literală a jertfei lui Avraam se impune în reprezentările artistice de stil bizantin, încă din secolul VI (mozaicul din Biserica San Vitale – Ravenna). În Evul Mediu pictarea cu fidelitate a amănuntelor istorice cuprinse în textul suport din Facere 22 tinde să se generalizeze (Capela Palatina – Palermo și Catedrala din Monreale – Sicilia). Școlile bizantine de pictură (cea macedoneană și cea cretană) asumă această direcție și acolo unde spațiul permitea era realizate mai multe registre în care erau reprezentate principale momente ale încercării credinței patriarhului: primirea poruncii dumnezeiești, călătoria spre Muntele Moria alături de slujitori, popasul de la baza muntelui, urcușul spre locul sacrificiului și jertfa efectivă (Marea Lavră, Mănăstirea Cutlumuș, Mănăstirea Sf. Dionisie). În cazurile în care spațiul alocat jertfei era redus ca dimensiune se opta pentru reprezentarea punctului culminat al jertfei (Stavronichita) sau a mai multor elemente constitutive ale jertfei într-un singur cadru (Mănăstirea Gračanica).

Poziția corpului lui Isaac în timpul jertfei așa cum este reprezentată în frescele din Mănăstirea Gračanica, Stavronichita și Mănăstirea Sf. Dionisie este identică cu cea pe care o are animalul de jertfă înainte de a primi lovitura de cuțit. Ca atare, această imagine nu sugerează sub niciun chip violența patriarhului sau neasumarea jertfei de către Isaac. Avraam nu face altceva decât să aducă o jertfă după regulile implicate de un astfel de ritual. Înțelegerea acestor detalii artistice provenite dintr-o exegeză atentă a textului, dar și dintr-o receptare atentă a dimensiunii tainice a evenimentului, ne oferă posibilitatea de a privi punctul culminant al jertfei dintr-o perspectivă nouă care nu afectează emoțional pe privitor. Presupusa brutalitate a patriarhului nu își găsește loc sub nicio formă în tradiția răsăriteană, chiar dacă unii pictori au dorit să impresioneze uneori prin detalii de natură emoțională.

Privită în ansamblu, reprezentarea jertfei lui Avraam, așa cum este promovată și perpetuată în tradiția bizantină, reazăază lucrurile în frescul lor. Patriarhul își iubea mult fiul, iar acest fapt a fost surprins prin diferite detalii: privirea încrezătoare a lui Isaac în raport cu părintele său (Biserica San Vitale), legarea lui Isaac cu o eșarfă peste ochi (Capela Palatina), stăpânirea de sine și seninătatea din privirea patriarhului (Catedrala din Monreale), tensiunea interioară determinată de dragostea față de fiu (Mănăstirea Gračanica), privirea patriarhului cu nădejde spre cer (Stavronichita), tinerea de mână a fiului său în timpul urcușului pe munte (Sfântul Dionisie) și nu în ultimul rând, aluziile repetate la jertfa Mântuitorului (Fiul cel iubit al Tatălui). Ar fi de dorit ca într-un studiu viitor să fie cercetate detaliile artistice care intră în zona tipologiei. Perspectivele hristologice ale evenimentului care sunt surprinse în reprezentările bizantine ale jertfei lui Avraam ar putea să scoată și mai mult în evidență iubirea între Tată (tată) și Fiul (fiu).

Acknowledgments: This work was supported by TeMATIC-Art, Project co-financed by FEDR through Competitiveness Operational Programme 2014 – 2020, Funding contract: 14/01.09.2016



ISBN: 978-606-37-1787-1